١٠٧٤

مطالع الانظار في شرح
طوالع الانوار

الاصفهاني

٢١٤
٢٨ م

٤ط٢
م١٠

مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار، تأليف محمود بن عبد الرحمن (ابى القاسم) بن احمد بن محمد، ابو الثناء، شمس الدين الاصفهانى (٦٧٤-٧٤٩هـ). بخط اسحاق بن على، ٨٨٨هـ.

١٠٧٤

٢٥٣ق ١٧س ١٨٫٥×١٣٫٥سم

نسخة جيدة، خطها تعليق.

الاعلام ٨: ٥٢، كشف الظنون ٢: ١١١٦

١- اصول الدين أ- الاصبهانى، محمود ابن عبد الرحمن ٧٤٩هـ ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ.

Copyright © King Saud University

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات

اسم الكتاب مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار الرقم ٣٤٢٦

اسم المؤلف أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني ت ٧٤٩هـ

تاريخ النسخ ٨٨٧ هجرية

عدد الأوراق ٢٤٦ القياس ١٨×٢٢ سم

ملاحظات ~~١٠٩~~ ~~٢٨٩~~ ٢١٤

١٠٣ أ

أصول الدين

الاقتباس ان يضمن الكلام شيئا من القرآن او الحديث
لا على انه منه اى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه
عرفان ما لم ينقل فيه المقتبس من معناه الاصلي وخلافه

التوحيد يتعلق بذات الله
والتفرد يتعلق في الصفات

المفرد والكف مثلا وقال
الا انه يتعلق المفرد في الذات
والكف في الصفات

التوحيد هو الاذعان بوحدانية
وجوب الواحد الاحد
ولا كفر اعتقاد التوحيد

قوله ثم بين الله تع علمه
علم وجه البيان طو انه قال العليم
الذى يحيط علمه ولم يعلل العليم
بالا ينتهى وقال علمه ولم يعل علوه
الذى قلت بتنزيه
بالحدوث والتقييد بالزمان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء، وتفرد بامتناع العدم
واستحالة الفناء، دل على وجوده خلق الأرض والسموات العلى، شهد بوحدانيته
انتفاء الفساد عن الأرض والسماء، تنزه عن مشابهة الأمثال والأكفاء، تقدس
عن الحدوث والانقسام والتأليف والأجزاء، أحاط علمه بدبيب النملة السوداء
على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء، أبدع الموجودات بقدرة قديمة ممتنعة عن الا
له الإعادة ومنه الإبداء، دبر الكائنات بقدره الذي يتوالى بسابق القضاء،
قصرت عن إدراك ذاته أفكار العقلاء، تحيرت في بيداء الوهيته أنظار العلماء، الموصوف
والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه إلى كافة البرايا، واصطفاه لقمع
الضلالة ورفع الهدى، ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء، وعلى
آله البررة الأصفياء، وأصحابه الكرام الأتقياء، وبعد فإن أرباب العقل
متطابقون، وأصحاب النقل متوافقون، على أن أكرم ما يمتد إليه أعناق الهمم
وأعظم ما يتنافس فيه كرائم الأمم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس
الأعضاء، وضياء العقل الذي هو رائد الأشياء، ولذلك مدح الله العلم وأهله
في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، قال الله تعالى والذين أوتوا العلم درجات،
وقال قل هل يستوي الذين يعلمون الآية، وقال شهد الله أنه لا إله إلا هو
والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط، وأجل العلوم وأرفعها، وأكمل المعارف

وأنفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية إذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام
الفلاح في المعاد، نتائج العقول من أوائلها تجتنى، ونفائس الفضائل من
أصنافها تقتنى، من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى، ومن تخلى عنها تحسر يوم
الطامة العظمى، لا سيما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعا وأكرمها أصولا
وفروعا وأقومها أركانا وأوضحها برهانا، مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس
معالم الدين ورأسها، هو الكاشف عن أستار الألوهية، المطلع على أسرار الربوبية،
الفارق بين المصطفين الأخيار، والمغترين الأشرار، المميز بين المطيعين من
أهل المغفرة والرضوان، والعاصين من أهل الضلالة والطغيان، وقد صنف
فيه علماء الدين الأزمان، وفضلاء الأعصار والأوان، مطولات شريفة، ومختصرات
لطيفة، وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد، وتجريد الفرائد وتقييد
الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء، غير أن كتاب طوالع الأنوار من مصنفات الإمام
المحقق العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين أسوة المدققين
أفضل المتأخرين ناصر الملة والحق والدين إمام الإسلام والمسلمين عبد الله
بن عمر البيضاوي قدس الله روحه ونور ضريحه أخص من بينها باشتماله على
عقائل المعقول ونخب المنقول، قد نقح أصوله، وفرع فصوله، ولخص قوانينه وحقق
براهينه، وحل مشكله، وأبان معضلاته، وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة
حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، مموهة المبادي،

والمطالع مفوّمة العوالي والمقاطع فاشار الي من لا يسع مخالفته
ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده
ويجرد فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله
ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت
في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار
ورسمته باسم من هو متخلّ عن قبايح الرذايل متحلّ بمحاسن الشمائل منبع الجود
والاحسان المؤيد بتائيد الرحمن وهو المعز الاشرف العالي المولوي الامير
الكبير الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري
العضدي الذخري الاتابكي الاسفهسلاري السيفي قوصون الساقي
الملكي الناصري شدّ الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد فاقام العدل
والاحسان ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب
الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر المظفر
على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين
محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين
جامع كلم المؤمنين ابي الفتح قلاوون مد الله سلطانه على الامة ظلا واوسعهم
من نعله وفضله صونا وبذلا وجعل مقامه الشريف بين منازل الكواكب
محلا بالسعود محلا وقسم البائس والبذل لاعدائه واوليائه من الكثير

من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكر البعض اياديه واكرامه وشيء من احسانه
وانعامه والمرجو من مكارم شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه

قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودل على وجوده
ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه العليم الذي يحيط
علمه بما لا يتناهى عدّه واحصاؤه القدير الذي لا يتناهى قدرته عند المراة له اعادته
وابداؤه يدبر الامر من السماء الى الارض بتالي قدره سنن السابق قضاؤه
جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت الاؤه في بيداء الوهية
انظار العقل وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده ولا احصي
ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه واصلي على رسوله الذي دفع الهدى جلبه وعناؤه
وقمع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى اله ما اضاء البدر المنير ضياؤه

اقول ضمّن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت
جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم
والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والتنوع براعة
للاستهلال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تعالى الحمد الرجل على
انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات
الجلال مولي النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه بوجوب الوجود
هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي

بوجوب الوجود ووجوب البقاء بلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء والآخر
الثالث بالبناء الاول والآخر بالنسبة الى الثاني واردف الاول بالتمام ادرفهما
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده على طريقة المتكلمين من الاستدلال
على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض كل مصنوع
والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال الله تعالى أفي الله شك فاطر السموات والارض ثم استشهد على وحدانيته
برصف العالم وبنائه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات
والارض وقال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف السكون
المصدر تقول رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى
بعض ثم بين انه عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا تتناهى
عددا واحصاء فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات
المحسوسات والمعقولات قال الله وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال
الله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول
فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه
متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض
الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فلا اعانة المراد

المراد كماله ابدا قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات
من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالي سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول
شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد
جلت قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالت وتعاظمت
اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي
اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى
واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي
تحيرت في مبداء الوهم انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة وآراؤه فانه لا يلاحظه
العقل بالبصيرة بما لا يدرك بالضرورة الا ما بالحد والرسم والبارئ تعالى لا يشارك شيئا
من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل
بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له معنى
لازم بين يوصل تصور العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصل الى ملاحظته ولذلك تاهت
انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به
لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر وبالاثر على المؤثر والاول

في صفة فالله هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه وآية ربنا
لا يفيد اليقين فيتم العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد واذ تنجت اي تغلقت
طرق الفكر والآفاق اي جوانبه واعلم ان الفكر لما كان حركة النفس في المعقولات مبتداه
من المطالب منتهية اليه شبهت بالحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها
وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة وسمى كل منهما
جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطالب التي ابتدأت
الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف
بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم اخذ
في الحمد فقال احمده ولا احصي ثناء اقتداء لسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم حيث
قال لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا
عطاء منه لان افعال العباد مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه
ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء
والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلق له فيكون الشكر عطاء منه تعالى ولما كان كل
سعادة دينية ودنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا بان نصلي عليه فقال الله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ

في الصلوة فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق الارض
ومغاربها وادال العنا بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وقع اي قهر بالة
اي شدته وعناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء
واضاءت مثله وقد يجيء متعديا يقال اضاءته النار واضاءها فهنا متعد فاعله
ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عم والبدر المنير مفعوله
قال وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا اقول اراد
ان يبين ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه
ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده
الكلية ككونه فاعلا مختارا وفروعه اي المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل
وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه
اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله
اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا
وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام
فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار
واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات
الافعال فان صفات الذات ودونه حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف كان
للعلم ثم شاملات الفكر الى المحسوسات ومفتحات الملكوت الى المعقولات الخفية

قوله ونعمة الله به وهي ان فائدك بالخطاب

قوله وان تعدوا نعمة الله الاية للمخاطب

لا تحصوها الاية

ان الاية دليل على

لا يدل على شمول النعم

عن النعم لا يدل على

على وصول النعم

بان المراد

الى الوصول

او الى علمه

عبد الحي

قوله تعالى لا يجوز ان يكون ذات الله موضوعا له حاصل هذا السوال انه لما كان العلم بالحقيقة عبارة
عن المسائل كان اثبات المحمولات للموضوع او نوعها او عرضها الذاتي او نوع عرضه الذاتي موقوفا على الموضوع
مع ما اعتبر فيه ثبوت تلك المحمولات فان كان ثبوت المحمول له في الخارج ظرفا لا نصافه بها فلا بد من ان
يكون وجود الموضوع مسلما فيه بتمامه ومبينا في علم اخر لانه ماخوذ معتبر في الموضوع وان كان ذلك
في الذهن او في نفس الامر فلا بد ان يكون وجوده فيه مسلما وكذلك كل قيد وحال يكون معتبرا فيه في ثبوت المحمول
لم يجب ان يكون مسلما فيه وههنا لما كان اثبات المحمولات للموضوع بحسب الخارج وكان الخارج ظرفا للاتصاف
بها كان الموضوع ماخوذا من حيث انه موجود في الخارج فلا بد ان يكون ذلك مسلما فيه وليس كذلك
والجواب منع كون الموضوع في حيز المسائل ماخوذا من حيث انه موجود بل الموضوع نفس الذات من
غير تقييد بهذا القيد وان كان اثبات ما في الاحوال له مقيدا به فيتوجه السوال على هذا الجواب بان هنا
ملفت مخالف لما اشتهر منهم بان وجود الموضوع علم بين في ذلك فاجاب بان ذلك ليس كليا بل هو فيما هو
مطلوبه من الاحوال مع انه في ذلك ايضا ليس على اطلاقه عاد منتهض مبني

عن الحق فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله تعالى الا له الخلق والامر وبقوله تعالى تبارك الذي بيده الملك وقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم اي فارق بين المصطفين للرسالة والهدى وبين المطبوعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردي بالكسر يردى بالفتح قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الاخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورئيسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به تعالى لا يجوز ان يكون ذات الله هو موضوعا لعلم الكلام لان موضوع

لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين بنفسه او مبين في علم اخر وذات الله تعالى موضوعا غير بين في نفسه لانه نظري وغير مبين في علم اخر لان سائر العلوم الشرعية مستغنى فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع لانا نقول ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غير العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اي الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال الموضوع في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم بل في علم اخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بان هذا اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في ذلك العلم فانه لا يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يتبين في علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم اخر انما يتبين وجوده في العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يتبع وسائر العلوم ظني واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم بكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كانت الاصول

فالنوع المستنبطة كذلك واما انه اقوى حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع
واجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الاذكياء على الصراط المستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات والارض قال هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل
المعقول ونخب المنقول اه اقول اى خذ هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة
وهي الكريمة من كل شيء اى يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث
النقلية يقال جائع نخب اصحابه اى خيارهم في تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول
المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمنقح اى
مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وفوائده ملخصة
اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر
اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى
بوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته ايضاحا والشعوب
جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب والجنوب
جمع الجنب مترادفه الجنوب اى متقاربها والمسومة المعلمة قوله مسومين
اى معلمين وقوله حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتم معلمة
اى مستقيمة يقال قد قومت الشيء فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى
والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع
مباحث الالهيات والنبوة والامامة ومتعلقاتها قال وبعد فمقصود الكتاب

مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتالفة من
مقدمات ما فوقها من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة
كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات
الثالث في النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها
فصول اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلثة
تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة
ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدقا بها على وجه يودي الى
استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى تصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكرها في المقدمة
اربعة فصول الاول في المبادى والثاني في الاقوال الشارحة والثالث في الحجج والرابع
في احكام النظر قال الفصل الاول في المبادى اعلم ان تعقل الشيء وهو
من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا اقول اعلم ان تعقل الشيء اى ادراكه مجردا
عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية الخ لا يلزمها ماهيته بما هي ماهيته فهو نوع
من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة

الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل
ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها
والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك
بالاحساس فح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يطلق ويراد به الادراك بالمعنى
الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد
العلم بالامر المعقول فح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من
الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق
العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول
قد قسم الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور
معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض
عرض فالتصور مثل هذا يفيدك ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما
يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق فاراد
بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك
الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمص
قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه او اثباته له
وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل

والظاهر انهم لما زعموا ان الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع فعل من افعال
ادراكا جعلوا الحكم خارجا عن التصديق وعن ان يكون قسما من العلم
الحكم بمعنى اسناد امر الى آخر فعل من افعال النفس واما الحكم بمعنى الايقاع
او انتزاعها الى اذعان النفس او قبولها واقرارها بان النسبة مطابقة
لما دل عليه الامر في نفس الوجه فهو نوع من الادراك ولا تحصل التصديق بدونه
فاذا حصل فقد حصل

التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي تكون نظرا
فكرا او نظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمخيلات والموهومات لما ستعرف
ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين
وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك
الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور
فقط او بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله
وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه الحكم باحدهما
بيان لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة
الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة
الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه الثبوت كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت
شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود
في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه
الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه
الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى
انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين
عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده

اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور
المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اما
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر
والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر يعني ان البعض من كل منهما بديهي والبعض
من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق
البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي
تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وعدم الصانع وفي
تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق
البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا
والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين
بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يحكم
العقل بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن
وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق
البديهي بانه الذي يكفيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول
ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكرناه مرادف
له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا
لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق

التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات
ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم عبارة عن تعقل
الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء
مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من
كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او كسبية
وكل منهما باطل اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما
فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات
والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
قد نحصل عليها بيان الملازمة ان النظر انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره اما في موضوعات
متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الكاسب بشيء منها الى ما يتوقف عليه
واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع
تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه يوجب تحصيلنا على
شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على
الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله وانما

النقض فلان تحصلنا بشيء من التصورات والتصديقات يتوقف على تحصلنا على ما لا نهاية له
في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا نهاية له
والموقوف على المحال محال فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال واعترض عليه
التصور بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل
كسبي ونمنع لزوم الدور والتسلسل لم اذ يجوز ان يكون التصور بحقيقته بالاكتساب الى التصور
بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقته فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والغرض
ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور والتسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل
لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفة وهو ممنوع اذ يجوز
ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصوره بوجه آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء
بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان
قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما ونعني مخلطا بان يكون
البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص
وقد ابطلناه وعن الثاني بانا نختار ان الكل ضروري والبحث عن اصل
الشبهة انا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون
بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه وجميع افراد التصور
بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين متعددا بطلان ان هذا
فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراده

افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان
الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل في فرض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل
بحكمه مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج
على بطلان هذا القسم لانه كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة فيمتنع فيحتاج
الى غيرها ويلزم الدور والتسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل كسبيا تم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم ايضا هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فيبطل
لا نم انه اذا لم يمكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير لقوله لاستلزامه خلاف ما
في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء
المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان
ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن
دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا
المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر فمم لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها
تكون مكتسبة على هذا التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على

كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان الشيء الصورة مع فكر يلزم الاحاطة
الزمنى بالابتناء وبلوح قلنا ان اردتم به انه يلزم احاطة الزمنى بالابتناء على التعبير
التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها مم وان اردتم انه يلزم احاطة الزمنى بالابتناء على
دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها مم فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب
بقاء الاسباب المعدة مع المسبب لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال يتبين
امتناع احاطة الزمنى بالابتناء بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية
والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الزمنى بالابتناء متوقف على انقضاء ازمنة
لا نهاية لها وهو ممتنع لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول انه يتوقف البيان
على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا
على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر **قال** والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم
اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر يطلق
على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من
الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا والحركة
النوع واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول متفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة
واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية

النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا فشيئا عند الاستعراض
ولا شك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة يعني الفكر والملاحظة
معنى النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين
وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات
مبتدأة من المطالب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي المؤدية
اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطالب والفكر بهذا المعنى هو الذي
تترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور
تسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار فكان المص
نظر الى تقارب معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي
من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم الكسبية موقوفة على الفكر بالمعنى
الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المص به والترتيب جعل
الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة
الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لان
التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امورا اراد به اثنين فصاعدا قوله
معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع
في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي
الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالفكر والنظر بالمعنى الثاني وهذا

التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد
بالتعريف بالعلل الاربع ان يحمل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم
صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يحمل المعرف محمولا على
المعرف باعتبار العلل فيكون المعرف تعريفا للشيء المركب باعتبار وصفه لان
غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل
والغاية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات
باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون
ذاتية فيكون التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة خاصة بما يتوقف من العلة
المادية والصورية والفاعلية واحد منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان
بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام المجهول خاصة بما يتوقف من العلة
الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور تسمى معرفا وقولا شارحا
وان كانت موصلة الى تصديق تسمى حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل
الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق
بقولنا العالم له سبب وقدم المعرف القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة
بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره
ولا يكون هو مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد
ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح مقدم على الحجة لذلك لان القول الشارح

الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق
طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه ولتصور التاليف بينهما ضرورة امتناع
الحكم عند الجهل باحد هذه الثلثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق
قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وما
ذكر معه يعلم مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في
المعرفة يعرف ويعرف به البحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته
معرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي
ومن الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناول كليهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف
يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم
ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام
السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس
ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته
سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم
يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة
اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان
التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما
والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المطلوب وذلك التصور غير

التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في وقوع التصور المط فوجب تحقق التصور
في وقوع التصور المط فلا يقع التصور المط بدونه فالوقوع للتصور المطلوب
معرف الشيء فعول بعينه بصورته بتصور الشيء بحرج بالجهة قيل لو احتاج المعرف
لاحتاج معرف المعرف الى معرف فيتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم مساواة
لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص خروج لكونه
معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج
تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف وممتاز عن سائر المعرفات باضافته
الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفته من حيث هو معرف
واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المتضائفين فيصير هو بمجموعه
معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة
معرفة بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالفعل
كون المجموع منهما كذلك بل يحتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور
الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف
من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف
وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر
العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه
والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار

وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو
للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار
انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف
سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب اي ان العلم بالمعرف سابق على العلم
بالمعرف بحيث يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء
اي يكون ما حصل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل المعرف كما قيل
الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد مساو للزوج فان علم الفرد مساو في الجلاء
والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم
به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة
الاينية نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول
مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى
على المعرف ولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر
من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب
نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة
واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين
واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس

والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم

في التعريفات لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص

ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير

عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده يكون اكثر وجودا عند العقل فيكون

اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا

ثم ينتقل الى الخاص فيقال اما يجب تقديمه في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو

ما يدل على امر مبهم غير متحصل بنفسه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم

تقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء

واما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الحدا

في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس

على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للحد التام حقيقة

وذلك لان تقديم الجنس على الفصل بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء

بالقياس الى غيره متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل

ولا لوجودهما الاجمالي الوحداني ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا

للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للجنس

والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام

مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة

عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له وكل ما لا يكون جزءا لجميعه المحدود

لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم

الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود

واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب

تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب

تقديم الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار

التحصيل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم

الفصل على الجنس على الثاني منهما جزءا صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان

العام ينبغي ان يتقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا

عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التميز والتميز لا يحصل

الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا ثم بتصور التميز وينبغي ان

يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا

ويختلف بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ

المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم

احتياج القول الشارح الى قول الشارح وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن التكرير

من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة

من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان

اعلم اولا ان ما ذكره لازم معنى الانعكاس بطريق عكس النقيض لا معناه الصحيح بل معناه الصحيح انما هو
الذي ... كلما لم يصدق المعرف لم يصدق المعرف لظهور ان الانعكاس انما هو التلازم في الانتفاء بالمعنى
الذي ... ان المراد هو التلازم في الثبوت بالمعنى الذي ذكره ...

قوله لان الابن قد يكون كذلك لان الابن لا كان كذلك كان اثنا من هذه الحيثية فلا يكون اندراجه في الحد مبطلا للاطراد
ما حقق ان تعال الاب له حيثيات متعددة لكونه انسانا مثلا وجوهرا وحيوانا الى غير ذلك وكونه ابا انما هو للحيثية المذكورة
والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يتكرر السبب كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا
حيثيات الاب كالجوهرية والانسانية وغير ذلك

جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة فقد تكرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار الذي في الضرورة
فهو الذي لو لم يقع لم يصر التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف
المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود
الخارجي مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر
وكذا لا يتعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما باعتبار
السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتبين معا في العقل ويحصل البيان
بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع التكرار للسبب يلزم منه تخصيص البيان
بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان
آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان
الاول هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات
الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة والتولد
من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فذكر
السبب يلحق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره ليخص
البيان بما هو الاب لما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يتكرر لم يكن
التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون
مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا تكرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان

وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية
بل انما هي حيث هو يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه
ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف
صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والوصف
الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير
لا يكون ذكر التقعير الذي في الانف مقارنا للانف والتقعير مكررا وهذا التكرار
انما سائغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال
في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن
لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس ما هو يتناول المجيب الى هذا التكرار
ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يتكرر لم يكن كاملا فقيل لا فرق بين الحاجة
والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار
ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضرورة في محل الضرورة
وفي محل الحاجة والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضرورة
الضرورة هو الذي لو لم يتكرر لم يبق صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يتكرر
لم يكن التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والوصف
الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سأله عن المجموع فيجب ان
يتكرر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العارض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر

لانه لو كان السوال عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب

الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسوال **قال** الفصل الثاني في اقسام المعرف

اقول المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص

اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو

الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع

والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه

او مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون

تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما

الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا في العقل

اقل وجودا واخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز

ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما

عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان

والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرف ذلك فتعرف المعرف اربعة اقسام حد تام

وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي

هو غير المعرف ومساوله في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا

عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف

جميع اجزاء المعرف فهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف

المعرف جميع اجزاء المعرف فهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الناطق او الجوهر

الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف هو الرسم

الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف

مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون فصلا فربما يسمى حدا

ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا

فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان

وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك

والجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز

الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما ويجوز ان يكون

الرسوم اكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام

لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة

قال واعترض عليه اولا **اقول** اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول

ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بالخارج او بالمركب

منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع

الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فيعود تعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه واما

بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف

شيئا من الاجزاء لكان جميع اجزائه غنيا عن التعريف او معرفا بغير الكل ...

معرف للشيء، واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما تكون الماهية معلومة فلا تكون الجزء معرفا لها

مع قلت ان اى انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه وهذا لكم لا ان المعرف اما

ان يكون هو الحق المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف

بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به

لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به

احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء

وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص موقوفة على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره

من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه

فان الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عما عداه فيتوقف معرفته

على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم

من معرفة الشيء الدور لانه يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج

اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على

معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة

الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج

عن الماهية لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه الا

يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء

جزء لا لعال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا

خارجا لا يكون دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب

خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج

الثالث ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل

وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور له **قال**

والجواب عن الاول **اقول** اجاب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج

صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلانا لا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم

ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه فان اى متقدم على الكل والاشياء

مع كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف

بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله

الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نسلم فان معرف الشيء ليس يجب

ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله

اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نسلم

ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز

ان تكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف

والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلانا انه بطل قوله لان الخارج انما يعرف الشيء

اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح للتعريف

قلنا مسلم قوله فما دام لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز

فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز
ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به ح فيفيد
معرفته فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي
بالموصوف وشموله له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره
فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان فهو
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف
لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص
الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف
المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج
يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة
ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور
الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى
العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل

واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون ح
جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصلح المتوقف لجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف
الشيء ليس هو ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيحال لو كانت الاجزاء
باسرها في الصورة معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم
بجميع الاجزاء في الصورة لم يفد الحد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم واذا كانت
الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون مغنية عن تحديدها ابا ما فلا يكون الجزء معرفا لها
واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا
على العلم بهما فيحال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان الخارجي متصورا كان
الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص
والجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معناه ان الاجزاء على انها معلومة والتحديد يفيد احضار
الاجزاء المجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ويحقق ذلك ان جميع الاجزاء
نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يحضره الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل
لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان
يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء
على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية
بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء تصور

جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور
الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء عبارة عن وجوداتها في الذهن
ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات
او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون
لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء
وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود
واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء
الشيء بنفسه فان قيل لا يخلو اما ان يكون لكل جزء من الاجزاء وجود على حدة في الذهن
فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن
فامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة
وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة
امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود
واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم
تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن
وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا
الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف
في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان

وان كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على
الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما
على الآخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة
في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية
الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل
وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات
متغايرة وان كان الوجود في الذهن حقيقة واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور
المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مغاير لتصور المجموع فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا تكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور
مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن
صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان
متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا
امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض
اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه ومجهول من وجه
وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم
تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال البحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به اه
اقول البحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق اما

ان يكون بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها
جزء بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره
او لا فيحصل اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا
ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا بما له جزء والبسيط لا اجزاء له ولا يحد به
غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا اجزاء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر
فانه بسيط لا اجزاء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي
لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا
يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا له
كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه الغير كالانسان فيحد الحيوان بجميع
ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام فيرسم به لتركبه
من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب فكل ماله خاصة لازمة
بينة غير بديهي التصور يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشيء غير بديهي التصور
يرسم ذكر الشيخ به قال الفصل الثالث في الحجة اقول لما فرغ عن الفصل الثاني
في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول
في انواع الحجة الثاني في العقلي واصنافه الثالث في مواد الحجة المبحث الاول في
انواع الحجة وهي جمع حجج وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان

مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم
والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم
ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير واسطة او غير بين اي
بواسطة وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي
لان المدلول العدمي له وجود في الزمن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو
من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوتية والانتفائية
وتحصل منها وقوع في الزمن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول
اعم من ان تكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ
لم يناقش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على
ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الدليل اما ان يستدل من شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما
والآخر ما يكون العلم به لازما والاول المستدل به والثاني المستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون
كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب
تساويهما في الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل
بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو
جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد
المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان
على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة

والاجماع والقياس والشبه وقد استقصى الكلام في العكس في منهاج الوصول الى علم الاصول

قال الثاني في الحجة واصنافها الحجة قول مؤلف اقول البحث الثاني في الحجة

واصنافها اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان تكون متباينة بالذاتيات او

بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات

المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات

كتباين الحد التام والناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها

اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها

انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على صيغة الشكل الاول

والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي

الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد ههنا المعقول لانه هو المستلزم

للمطلوب وتسمية القول المسموع قولا بطريق المجاز فقوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين

فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة

لعكسها او عكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا

كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية

اخرى ومع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق

بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا كلما كانت الشمس

طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة كلما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم

فضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذا البرهان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي

ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع

لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال

بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم

والطيور كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ

بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ فلا يصدق الحكم الكلي

او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما

في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا

في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا والثاني وهو النبيذ في مثالنا

يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا وانما يفيد اذا ثبت

كونه علة للحكم اي الحكم في الاصل واثباته بطرق منها الدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي

له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده وينعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا

وعدما فانها وجدت في العصير عند وجود الشدة المطربة وانعدمت عند عدمها فيصير كونه عصيرا

ملغى ... المطربة او عند ... خلا والاخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل

والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب

او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق المذكور الذي بعده لبطلان علية الوصف فتعين

الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع

فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله حتى سلمت
لا نعنى به كونها صادقة فى نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها لتندرج فيه قياس مقدماته
كاذبة وقوله لزم عنها اى عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التاليف داخلة فى القياس
فلا كذلك بعل لزم عنها فان المطالم يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله
لذاته اى لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اى لا تكون لازمة لاحدى مقدمتى
القياس او بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة او تكون لازمة لاحدى مقدمتى العكس لكن
هذا ما هو مغاير لحدود القياس الاول اى اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو
لب وب مساو لج فانه يلزم منه ا مساو لج لكن لا لذاته هذا التاليف والا لكان
هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساوات المباينة او
النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا الف مباين لب وب مباين لج لم يلزم
ان الالف مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا الف
نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان الف نصف لج لان نصف النصف لا يكون
نصفا وكذا لو قلنا الف ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ان الف ضعف لج
لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التاليف الف مساو لج
بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب فاذا انضم الى الاول
انتج الف مساو لكل ما يساويه ب ومعناه كل ما يساويه ب فالف مساوله
وب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا كل ما يساويه ب فالف

فالف مساوله ينتج ج الف مساوله ومعناه الف مساو لج وهو المط فعلم ان التاليف المذكور
انما يلزم منه قولنا ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهى مقدمة
اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتى القياس فحيث لم يصدق تلك المقدمة لم ينتج التاليف
كما فى قولنا ا نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف
لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما فى القياس المساواة وما
يجرى مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزمه ا ملزوم لج اذ يصدق كل ما
هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له والثانى اى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة
المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الثانى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
لينتج المط وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها مغايرا لحدود القياس
للاحتراز بهذا البيان عن العكس المستوى فان حدود العكس ثم لم يتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس
النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول اخر اى مغاير لكل واحدة من المقدمتين اذ لا
يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا محال اعتبار هذا
القيد يقتضى ان لا يكون الاستثنائى الذى استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان
ا ب فج د لكن ا ب فج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لا انا نقول

اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى
وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم حد واحد
المقدمتين ان كان اى قد و المقدمة الاخرى اى ثم القياس لانه اما ان يشتمل على
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها
مذكور في القياس بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشتملها القياس
ولا نقيضها بالفعل **قال** والاول وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم **اقول** والاول
اى القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما
اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد او فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه شرط ان يكون موجبة
كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون

الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود
احدهما عدم الآخر او من عدم احدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية
منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان
معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اى لا يصدقان ويكذبان
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا
فقط اى لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا
ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان يكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود
احد الجزئين عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على
مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اى
صدقا وكذبا في الحقيقة او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة
او رفع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقة او رفع المعاند كذبا فقط في
مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية **قال** والثاني على اربعة اوجه **اقول** لما فرغ
من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا
ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات والمص لم يتعرض الا للاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي
من مقدمتين تشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المط ويفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب

اخص من المحكوم عليه ويسمى الصغرى و[illegible] المقدمة الاخرى ما المحكوم به في المط
يسمى بالاكبر لكونه في الغالب اعم من المحكوم عليه والمقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى
لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس فالانسان هو الاصغر والحساس هو الاكبر وقولنا
كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى مقدمة
وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل
قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع
والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى
مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال
اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول
سمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف الباقي عليه وينتج المطالب الاربعة
واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني
جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع
المط الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان
الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي الصغرى والكبرى وهو الشكل
الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في
الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال

قال فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه اقول الضروب الممكنة
الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية
اي الايجاب والسلب ستة عشر اي حاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية
والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك
ويشترط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون
الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط
ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل
والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبيته عن
الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض
ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض
وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر
فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من واحدة من السالبتين
صغرى في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى
وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب
المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية و
السالبة الكلية فالشكل الاول [illegible] يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط

على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا كل ب ج بعض ج ب كل منهما مع صدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع سلب
الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على
كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا
فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما
صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله او يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد
قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على
بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر و
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر

فالضروب المنتجة في الشكل الثاني اربع ايضا الاول من كليتين والصغرى موجبة مع سالبة كلية
والكبرى موجبة مع سالبة كلية الثاني موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى مع سالبة كلية
الرابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى مع سالبة جزئية تم تم والله اعلم

الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق
الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر
وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق
الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
قال الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه اقول
الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات
والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد عنهما فيتخالف العقلي
فان الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها
مع تباينهما وكذا سالبتين من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها
مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل
انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل
بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا
كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين
وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف

الموجب للعقيم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصاهل فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصاهل فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء من ج ا وقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء

من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام

قال الشكل الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر على بعضه اقول واما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة لزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصاهل او لا شيء من الانسان بحمار بحيث الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صاهل وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا

جزئيتين ملزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل الكبرى
بقولنا ليس بعض الحيوان بناطق وليس بعض الحيوان بفرس حصل
الكبرى سالبة والحق في الاول وفي الثاني التباين فاذن سقطت
عشرة اخرى ثمانية من الشرط الاول وهي التي حصلت من سالبتين صغرى مع
المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهي الضربان الحاصلان
من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ست الصغرى الموجبة
الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين فلا ينتج
هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان
او الكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من
الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس
والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان
بفرس واذا لم ينتج هذا الضربان الكلي لم ينتجه الباقي لكونهما اخص من الضروب
الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب تالف
من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص من كل ضرب شيئا لم ينتج الاعم والا لا نتيجة
لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث

الثالث منها ان يستدل بصدق الطرفين اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج
وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض
الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما
ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل
الصغرى قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب
الثلثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق
الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض
ج ا قال الرابع اه اقول الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان اي السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء
كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من
جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول
اي عدم اجتماع الخستين فهو على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه

هو الشكل الرابع بعيد عن الطبع جدا يحتاج في بيانه الى التزام المنتسبي الموتة ربما كانت اكثر عما يحتاج اليه في تحصيل الشكل ابتداء من غيره

لو اجتمع فيه خستان فيه على تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء
من الصهال بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني
التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل الكبرى بقولنا بعض الحيوان انسان او
بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق
في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من
الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان
ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ومثله القرائن الخمس
مما اجتمع فيه خستان الا التي المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
والمركب من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان احدى
عشر الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية
مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية
مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من الخستين

من السالبتين الكليتين اخص من السالبتين الجزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى
سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن
المذكورة وهي المركبة من الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من
الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية
والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فقد تبين عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول
واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن
كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالمنتج من الضروب
ثمانية الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث اي من المحصورات وهي غير السالبة الجزئية
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة
الاولى لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان

حيوان وكل ناطق انسان ينتج لم ينتج هذا الاخير كليا لم ينتج الاول كليا لكونه
اخص من الثاني كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج لم ينتج
هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه
واما الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية ينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض
الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر
قال فالقرائن الحملية المنتجة ثلثة وعشرون اه اقول قد تبين مما ذكرنا
ان القرائن الحملية المنتجة ثلثة وعشرون اربع الاستثنائية اثنتان من الاربع
مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع
تاليها والاثنتان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية اوما

نعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع
عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل
الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج
واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر
ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد الحجج اه اقول المبحث
الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية
بان تكون ما فوقه من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون
للنقل مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز
ان تكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي فيكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة
او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل لم يجز فان الحجة
سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية لا مدخل للسماع
فيها وكذا مادتها بتوقف صدقها على العقل فان النقلي المحض لم يجز فالحصر في العقلي والنقلي
على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه
ثابتين بالنقل وح لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق

قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورية وتسمى خطابية واما ان تكون مقدماتها شبيهة باحديها اي القطعية او الظنية والمشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة قياس مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او من احديهما ومن قطعية مفيدة للظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قال والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه اه اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية اي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاولى للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبداهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او

او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الاطراف مثل الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تتصور عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام بمتساويين فيحصل عنده تصور قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس هو حس السمع بمثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلدان النائية وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان خبر غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم وانما اعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عنه جمع كثير غير محصور يحصل بمجرد الكثرة وانما اعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به او قضايا يجزم العقل بها بواسطة الحس مع [illegible]

النسيج مثلا ان يشاهد ترتب الصحة على شربه مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل

الاتفاق لكن سبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقيا لما كان

دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب السقمونيا سهل بمشاهدات الاسهال عقيبه مرارا

متكررة وتسمى تلك القضايا تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام

قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور

فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط

ان انتهضت النفس لطلبه فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب

عقيب طلب وشوق من غير حركة والتمثل مما هو وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس

والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان

الانسان ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم

عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرجع كل واحد من هذه

المبادي الى قضايا ومشكوك لكن لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها قال واما الظنيات

فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع

في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها

تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل

بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا اعترف بها

الجمهور اما لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة

دفعة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس

قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو فرض نفسه خاليا عن جميع

الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا

ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت

عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال واما مقدمات المغالطة اقول

واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي القضايا التي يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة

قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود

فانه جسم او حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا

الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعدها وقد يستعمل في المغالطة المخيلات

وهي قضايا اذا تذكرت ترغيب النفس في شيء او تنفرها عنه وتؤثر في النفس تأثيرا

عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقة

واكثر ما يستعمل من المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب

في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب في شربها وكقول المنفر عن العسل

العسل مرة مقياة فيتنفر منها الطبع قال والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا

وهم الانبياء عليهم السلام وهو لا يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة

رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ وعلم

المعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق
الفرع يستلزم تكذيبه ايضا اقول لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية
والثانية اي الحجة النقلية دليل صحيح نقلي ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا التصديق واظهروا المعجزة
على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان
يعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر
يحتمل كذب الناقلين فلا يجب ان يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لانا
لو لم يتواتر عندنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية اي لغتها ونحوها
وصرفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين
احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان اللفظ
مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز
وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد من الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر
من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع احتمال
الجزم بينا المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا ايضا عدم المعارض
العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم
بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقلي لترجح النقل عليه او وقعا

اووقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع
الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يستلزم تكذيب الاصل لتصديق الفرع
ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقلي
على العقلي واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت
عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي **قال** الفصل الرابع في احكام النظر
اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر
فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم اي انه كاف في معرفة الله تعالى
الثالث في وجوه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين
وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين
انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ بالاليق والاولى بدل (?) ...
واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر
الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات والتصديقات
الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات
مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود
النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار مثلا او عدم اللازم
وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار
وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس

بالنسبة الا الى كونك اولى تقدم

قوله والعنوان الثاني ... العنوان الثالث

الطبيعي منهما على سبيل الانحصار يعني ان العنوان الثالث مقدم

التصورات والحق التصديقات والتصورات مقدم

على التصديق طبعا او بالحقيقة يعني ان مباحث

الحد والحدود والرسوم بحقيقة ومعرفة الحدود

والرسوم موقوفة على مباحث العنوان الثالث

في العدم الطبيعي بحقيقة وعلى الاول اختيار

قوله معرفة التي بالسلام معرفة مورد ذلك الشيء اخر

اراد بطريق الكشف لئلا يلزم ان يكون الاشارة

والنقص منوفادا بصاحبه لا يلزم الاغلاط

الكل منها

علم الملزوم اي يلزم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب
علم ان العالم له سبب ثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الذي
من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال اصحاب السمنية بوجوه الاول
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فيحصل على التقدير
ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزوم التسلسل
ثم فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر
الاول نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص
ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم
اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر نظري فالترديد قبيح وايضا
ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج
الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه
في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل
وموضع النقل المصنف اذا هذا لكن عبارته لا تفيد الوجه الذي ان المطلوب اما ان يكون معلوما
فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل

فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب والجواب ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا فانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة
الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة
واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم
بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على
الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر
خطاؤه قلت الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع
ولقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب
ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد
من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة
الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا انه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح
الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا
المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطاء
بعده ثم ممنوعا فان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري
لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا
للهيئة الخاصة له ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول بما حاول عليه
عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد

الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة
اي صحته وباستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم
من غير افتقار الى النظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري
وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حاصلا
بالنظر قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي خطاؤه قلنا ظهور الخطا بعد النظر
في النظر الصحيح ثم واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم نظري والحق غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شأنها كذلك وجب ان يكون
علم ضروريا بان اللازم من الضروري الى اليقيني ضروري اي يقيني علم بالضرورة
ان الحاصل علم من غير توقف على شيء آخر فلا يلزم المصير الى ما اختار الامام من التزيد
السؤال الثاني وهو انه نظري بان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظر نظري
على راي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل
له هذان العلمان افتقر اي الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان
طرفي المطلوب معلوما مع النسبة بينهما مبهمة اي تكون النسبة الايجابية او السلبية
مقصودة ولم يحصل عند العقل ان ايهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما
فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث انه مقصود

بتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي او السلبي على التعيين قوله
اذا حصل فكيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي
على التعيين الذي هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل
هو العلم المطلوب على ان قولهم اذا حصل فكيف يعلم انه مطلوبه لا وجه له لان المطلوب
هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان
العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول
وانما خص الجواب بالتصديق ولو كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب
عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في المنفصلة بينهما
وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة
والمعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا محال ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم
النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى
تصورين ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في تحصيل القضية بل لابد فيها من
الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما
معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم المطلوب وكذلك
المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد
قال واحتج المهندسون اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات

بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة
امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما
فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله متصورة لكن ذات الله تعالى
غير متصورة فانها غير معقولة ولا اجابت العقول لما ستذكر في الكتاب الثاني في الالهيات
فلا يكون ذات الله محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه
هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان
مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي
وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هو هذا الهيكل المحسوس والى هذا
ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة
نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار
في الجمر وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل
المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال
امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى
في القلب ونسب هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج

مزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد
فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك
وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة
وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في متحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له
فاهم مخاطب معاقب مثاب والى هذا ذهب المحققون من الحكماء واختاره الامام
الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع
اظهر الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
وهو ذات الله المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب
عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين
بحقيقتهما وذات الله تعالى وان لم تكن متصورة باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق
بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني
بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر الصحيح
بسبب اختلالهم لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل
على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات
ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في مسائل
الالهيات هي الكليات التي هي مذكورة بالوهم فيلابس
في ماخذه التي هي الكليات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قلنا

الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على
المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل في مآخذه والباطل يشاكل الحق
في مباحثه تخالفت في مباحث الالهيات الآراء وتضادت الاهواء والسلف
امتنعوا عن البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقول صافية
عن الدين لا تنحرف عنها بشبهة قال فروع الاول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم فرع
عليه فروعا يعلم الاول ان النظر الصحيح يفيد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها
والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل
من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت
المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود
شيء وجود شيء آخر قالوا الفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة يسمى مباشرا وبواسطة
يسمى التوليد كحركة اليد والمفتاح بتوسط حركة اليد فتكون توليدا والنتيجة تولدت
من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن
والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور
العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار
لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر

الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد
افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد
والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع
وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه
مع حصول العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء
فرضت عادة اولا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين
العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري قال
الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى
لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر
آخر وهو التفطن بكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج
الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما
اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهاتين المقدمتين
لعله رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة
تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا للمقدمتين او لا فان كان مقدمة اخرى لا بد
منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التيام
الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن معلوما مغايرا

للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا للانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وقد عنا الامغاير
فلا شرط وأما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين
فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن فلا نم انه يمكن الشك
في النتيجة وللقائل ان يقول نختار الاول وجوابه اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى
معلوم مغاير لنفس المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت به
مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى البيان
بينه وبين الاوليين بل لا بد له من دليل وان عنيت به ان كل مقدمة اخرى انه مقدمة
نسبتها الى احدى المقدمتين كنسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس فح يحتاج الى البيان
بينهما واندراج احديهما في الاخرى ثم واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم
بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم
ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى
امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله
بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه
وانما اورده على سبيل المثال والاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فنقول
المقصود الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة
العارضتين لهما والا لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على
ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء

في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور
ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اي
لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسبهما او بحسب الفصول او بحسبهما
لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اي النظر
الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من
اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حصول هذين الجهلين
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل والاصح من قال بعدم اللزوم
ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيده الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر الصحيح في الدليل لو افاد
العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان جعلت مثال شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان يقال المحق اذا نظر في شبهة
المبطل انما لم يحصل له الجهل لتكذيبه بها لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط
افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المحشي والحق ان كان الفساد مقصورا على
المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم
النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما
للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال
الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة

لم يسلم النتيجة لانتفاء ما به صلاحية الاستلزام اداة المستلزم ملزوم القياس على الوجه الخاص
قال الثاني انه كاف في معرفة الله تع اقول البحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تع
ولا احتياج الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه من ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن
وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية
فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم
يهدي الخلق الى معرفة الله تع ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم
عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تع الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا
بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة شيء اصلا بل
هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف
على الامور الالهية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشد الى وجوه الادلة
ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الكل كنسبة الشمس
الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت
الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذا عقول الناس
قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى عقولهم بعقل الامام فيقدروا
على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تع
بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في
الالهية ولو كفى العقل في ذكر ما كان كذلك لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء

... ذلك واللازم باطل بالقوة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو
والنجوم بل لا بد من استاد يهدي به واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك
باصعبها وهو معرفة الله تع وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لو اتوا
بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب
عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي التي يتالف منها
الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل وانما النزاع في الامتناع
وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث في وجوبه اقول اعلم ان الناس اختلفوا
في وجوب معرفة الله تع فذهب الحشوية الذين قالوا الاتي تتلقى من الكتاب والسنة الى
ان معرفة الله تع غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور
من المسلمين الى ان معرفة الله تع واجبة ثم افترقوا بعد ذلك فرقتين فرقة قالوا طريق
معرفة الله تع انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب
الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تع انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة
فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تع واجبة بالنظر وطريقها وجوده ثم
اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه يجب
بالعقل والمرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تع واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة
اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تع

اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر
المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس
فشكر المنعم تعالى واجب عقلا وشكر الله يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا
وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان
مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة مقيدة
بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب
الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به
اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق
واعترض على هذا الدليل بان مبناه على تحكيم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا
والكلام في حكم العقل باطل اذ الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان
بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز
ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو راي الاسماعيلية او بالالهام كما هو راي
حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقول اهل التصوف وهو لغو وايضا هذا الدليل مبني
على امتناع التكليف بالمحال والتزمه المكلفون الى اهم واعترض على دليل المعتزلة ايضا
بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه لا يكون وجوب النظر موقوفا على البعثة
باطل بالنقل والعقل مثل النعمة منتف والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بتركه

بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الاية نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه
الوجوب الذي هو التعذيب وفي نفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي وفي الوجوب العقلي
يستلزم الوجوب الشرعي فيدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قبل ورود
النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر
ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر بالشرع
فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق
النبي عم ودلالة المعجزة على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر
موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء
ايضا واللازم بط بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
تتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة
الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وكل من المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر
نظري فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر
فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم افحام الانبياء

قال الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة ابواب اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب
وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادي للالهيات والعلم بالمبادي مقدم على العلم بما له
المبادي وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او شاملا لهما وهو الامور

الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني
في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض
والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود
والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم
المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا
المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج
وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين وهم
اصحابنا من تلك القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر
عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا للغير فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اي تحققه
تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة في ان تحمل الاجناس والفصول
على ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال
فيهما وحدّوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة
احتراز عن الذات فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات
الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات العدمية وقوله بموجود
احتراز عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على
ما ذهب اليه اصحابنا اما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت للمعدوم في العدم

في العدم كالجوهرية لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم فهي اذا صفة لغير موجود فيكون
هذا الحد غير جامع لافراده فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط
فيجوز ان تكون قائمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان
تحقق في نفسه اي تميز وتقرر في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه اي
لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم
على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم
قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد بعض
مثبتو الحال من المعتزلة قسما اخر وقال الثابت ان استقل بالكائنية اي
امكن كائنيته لا تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الثابت
بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الحال والحاصل ان
اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين معدوم وموجود
ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال
من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا
قسيم الموجود قسمين معدوما وحالا واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا
المعلوم الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت

الوجود بديهي

المبحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء لوجودي
بديهية وجزء المتصور بديهية فالوجود متصور بديهية فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما
اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهية تصور الوجود بديهية اذا كان الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما لان من يقول وجود كل شيء مختص به
ولا اشتراك الا في اللفظ فقط ولما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات
فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة
الافراد فالوجود خارج عن وجودي فلا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له
واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي
بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصورا وجوديا
بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما
بداهة تصور الوجود بداهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا
واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما
المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصور
هذه الامور بديهية وفيه نظر هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا
بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان جميع اجزائه بديهيا

بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود فيكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته
وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي
فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا
متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون
العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج في اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل
ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا
لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم
بالوجود بديهي فلم يحتج في اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه
بديهي مطلقا لم يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه
ولا يمكن ان يقال ان العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المص هذا الوجه بانه لقائل
ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته
فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا
بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته
او سائر الوجوه غير بديهي وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي
اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور
طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي

الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبداهة او بالكسب
لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه
اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه اما موجود
او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به والا يلزم ان يكون
الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون
نقيض الشيء جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم
لان الرسم انما يمكن بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود
فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع
تعريف الشيء بلا نفسه ولقائل ان يقول لا نسلم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون
الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود انما كان اعتبار الوجود
مع الموجود بالجزئية وهو مم فان الموجود ملزوم الوجود واعتبار الوجود
معه بالوصف فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال لا يلزم ان يكون ما فرضناه
جزءا للوجود موصوفا به وهو ممتنع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشيء موصوفا
له فان الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة
لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون
تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول لازم
عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود

من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود
بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم
بين لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين
لكن قد يشكل على بعض الاذهان الحكم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي
لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك
المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما ذكر
لبيانه انما هو تنبيه لتنبيه النفس فتتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم
لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجديه نفعا
الثاني كونه مشتركا اقول لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني
وهو كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين
من الحكماء وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته
والاشتراك الاول لفظ الوجود واعتبار المفهوم ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجوه
الاولى تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما حصل الجزم بوجود
الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله
واما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات
بان يكون تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضيا وعلى التقديرين يلزم ان يكون من التردد
في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها

المختصة وضواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيته المختصة وانتفاء خاصته

فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده وانا نجد بان الا

اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا او عرضا وجوهرا فانا اذا

تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا او عرضا الوجه

تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب الممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد

القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر

والعرض ويلزم من اشتراك الموجود اشتراك الوجود فيها قيل لا يجب ان يكون مورد

القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض الممكن اذ يصدق قولنا العالم اما

واجب واما ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض

غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم

الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير

حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد

القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض عليه بين الوجهين بان

الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى ويرد الاعتراض لهما بانا

قال فانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود وتوجهنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي

اقول والسند بان مفهوم مساواه هذا دليل مرتب على ان مفهوم الوجود ومشترك

بين جميع الموجودات فنقول ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة

المعدومة فلو لم نجد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود

وسلبه وحصر قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما واللازم باطل بالضرورة فان

الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم نجد مفهوم الوجود الذي هو

يقابل مفهوم السلب واحدا جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود

بل بوجود آخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب

بان كل ايجاب له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة

صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة

الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون

موجودا بالوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب

قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم

بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون

بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه

تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان

قال الثالث في كونه زائدا **اقول** لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا

بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات

فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه وذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات

الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه

طلطا

قوله وان كان المراد تصور الشيء الخ فنقول لو كان
النظر ضروريا لما فقدنا شيئا منها وعوها قلنا لا نسلم
بطلانه انما المفقود لنا تصور الخ بحقيقته اما التصور بحقيقته
اما التصور بوجه ما فلا فلا نعلم انا نقدر ان نميز جوهر يمنع بطلانه
الى وقوله اذ كل شيء يتوجه اليه العقل سند للمنع اضمحنه لا دليل
على ضرورية الكل بوجه ليس عليه المنع بناء على انه لا يدل الا على ان الكل شيء
وجه ضروري اما على ان تصور وجه جميع الاشياء بوجهها فلا يحتج الطالب بالدليل
لا يجري نتعارف دفع المنع غايته انه لا يصلح للسندية اما منعه فلا فان قلت
ما وجه صحة هذا السند قلت جميع وجوه الاشياء من حيث هي وجوه لها واله للملاحظة
لا يحتاج الى النظر اما المحتاج الى النظر ما هو ملحوظ بالذات فان قلت ما كان
نظريا من وجوه الاشياء اذا كان ملحوظا بالذات لا يمكن ان يجعل انه للملاحظة شيء ما لم يحصل
بالنظر او لا فكيف يكون ضروريا قلت ذلك مسلم لكن ذلك لا احتياج ليس من حيث هو
وجه لشيء واله للملاحظة بل من حيث انه ملحوظ في نفسه فيحصل بعد بعيد [illegible]
عاد

[illegible]

عسلا

لانا نقول فرق
بين ارادة مفهوم
العام وبين تحققه ولا يلزم
من عدم تحققه الا في ضمن
الخاص عدم ارادته الا
في ضمنه بل يجوز ان يلاحظ
مفهوم العام ويراد
من حيث هو مع قطع
النظر عما هو في ضمنه بلا
حظ مفهوم الحيوان
بلا التفات الى شيء
من انواعه

ﺗﻪ

ح‍لا

ظاهر الكلام يشعر بان مراده فيه

مما يدفع بالجواب الاول وليس كذلك

بل الاول جواب عن المناقضة وهذا

عن النقض والعبارات المذكورة في تعريفه

الشبه المذكور غير صالحة لان يحمل على كل

منها ففي الحقيقة ليست بشبهة واحدة

بل اثنتين لها منشاء واحد هو عدم

تفطن النظر فجعلها كانها شبهة

واحدة واجاب بجواب يبين كل عن احتمال على حدة

قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثه الاول نعرض
انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها
الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك لكان اما نتيقنها
او نشك فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية
الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور
الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني
عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقوماته عند تصوره فان قيل كيف يمكن
الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن
اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذكر
الشيء بل يكون زائدا على ذكر الشيء فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصوره
ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز
ان يكون الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه
على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني
نعرض ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة
للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا
فيها الوجه الثالث نعرض ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون

فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اتحاد الماهيات وتخالف الوجود ولا يكون
جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة
من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا
لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة
تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال
واذا كان الفصول موجودة والغرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس ويكون لكل فصول الفصول جنس الى غير النهاية فيلزم
ان يكون الفصول الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان
اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات
لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ضروري امتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المرتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون
الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا
في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات
ولا يجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض فلا يلزم مما
ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود
في العروض والعينية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لا لم وجوب الاستواء فيها فانما يلزم ذلك لو كان

قوله ومن توهم ان الحصر انما يتحقق اه يريد ان من
يمنع اتحاد مفهوم السلب يلزم عليه ان يقول
الحصر العقلي انما يتحقق بالنسبة الى الوجود
الخاص والعدم الخاص فبعد ما اجاب الشارح
بان المنع ساقط نبه على ان ما يتفرع عليه
بطل قطعا افضل زاده

الوجود من المفهومات المتواطئة وهو مع ذلك مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون
زائدا في الجميع وهو المط وايضا انه مع ايضا فلا يلزم انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات
يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا
الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود
فلا (قال) الشيخ ابو الحسن الاشعري ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود
على الماهية لقام بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية
يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم
فللامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نسلم بان الوجود اذا كان زائدا
على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة
او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه
وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان
الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية
من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا
كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة
ولا امتناع قيام الوجود بها (قوله) اعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل

اذا تصور الماهية لم يجد فيها نفس الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود
غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر [illegible] الماهية
كالبياض مع الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها اذ الماهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل (قال) واما في الواجب فالوجود
الاول انه لو تجرد لتجرد ولغيره اه (اقول) لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات
شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره
انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد
لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم
ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد عن الماهية اي الوجود الذي لا يكون عارضا
ثم لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم
يتجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود
والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم الوجود
من حيث هو هو وهو محال فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهذا
الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي
اللاتجرد او لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني

بمقتضى الذات في الواجب تعالى والثالث بمقتضاها يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة

غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا لكونه اي فعل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو الوجود

واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض

لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره

من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض

غير الواجب فيحتاج الواجب الى الغير فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم

الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهيات الخاصة

الواجب قبل الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في التجرد

واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك

لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر

النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور

غير الشمس لا يقتضي ابصاره اجاب المص بانا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود

مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك

فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك

اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب

الوجود الذي هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود

الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من

حصول فرد من المساواة في تمام الحقيقة بكون وجود الواجب ووجود الممكنات متحققين في الحقيقة

اعتبارية للوجود المطلق والوجود الخاص افراده حقيقة

فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركيب في الوجود

الذي هو الواجب والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه

قد بان فساد تركب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين

لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع

المساواة في تمام الحقيقة بكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام

الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وايضا الواقع على

اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية

وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالموضوعات ان

تماثلت او تجانست باعتبار امر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود

الواجب ووجود الممكنات لم يكن الموضوعات التي هي الوجودات متجانسة باعتبار الوجود

بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم المحال لان المذكور ان وهما تنافي اللوازم

على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت الموضوعات اي

وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل واحد من الوجودين مباينا للغير بالذات

مخالفا في الحقيقة ومشاركا للاخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك

فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة الوجود المطلق الذي هو وصف

مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده

بان التشكيك هو كلي واقع على افراد لا على السوية بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر
مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها
كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوصف آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات الخ
عوارض الماهيات مختلفة بحسب الاختلافات فانه يقع على وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود
مقولا بالتشكيك على الوجودات واما ثانيه ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساوات
الافراد في تمام الحقيقة فهو مستقيم قوله والا لزم التركيب او المباينة الكلية
بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك
في العارض فيجوز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا للوجودين
بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق
الذي هو عارض للكل لا فرد واما ثالثه فان تباينت الموضوعات كان كل منها مخالفا
لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف
لما قيل اولا فباطل اما انه مناف لما قيل اولا فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين الموضوعات
بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد

زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة الموصوفات لها تماما
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة
في الموصوفات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا
لا يستلزم كون الوجود الخاص زائدا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه
الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده
اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ
الممكنات هو الواجب وهو الوجود المجرد ليس لقيد التجرد مدخل في التاثير
والا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم
فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية
لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو محال فيه بحث لانا لا نسلم ان مبدأ
الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك ان
لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرط تاثير المبدأ
لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرطا لتاثير المؤثر اجاب المص بانه ح يكون كل
وجود مبدأ له الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول
مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود
الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب
ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا للوجود

الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم
بالبداهة وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وحينئذ اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب وخارجا عن ذاته فيكون زايدا ولقائل
ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض
للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي
هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود
الخاص زايدا قال احتج الحكماء بان وجوده لو زاد اه اقول احتج الحكماء
على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان
الوصف العارض يحتاج الى موصوفه الموصوف فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى السبب اما مقارن وهو
الذات او وصف من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في
ذلك كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود
في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود
الى السبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا
لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهيات
الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم
التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود

قال فرع اتصاف الشيء اه اقول لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون
الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام
كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذا المثال
فرعا لكون وجود الواجب زايدا فنقول ماهية الشيء قد تكون سببا
لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد تكون صفة لها سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة لكون الناطقية سببا للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة
لكون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل
صفة اخرى قايمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا
فقيامها به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود لو كان زايدا على ماهية
الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف
ولا المباين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان تكون علة للوجود
والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو
علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي
ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا
لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي
المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا لانسد باب اثبات الصانع
واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا لزم ان يكون للقابل وجود

والصورة جوهر مع كونها حالة
في محل والمحل اعم من المادة والهيولى
يصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم
من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا
والمادة متباينان يندرجان تحت المحل
وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت الحال تحت الاعم

قوله يكفيه ما يحتاج اليه
في البقاء بمنزلة الدعامة للسقف والهيولى
عندهم يحتاج الى الصورة في البقاء بمنزلة الدعامة للسقف
فانها اذا زالت احتاج الهيولى الى محل غيرها اخرى مقامها

على جزء الماهية المقوم يطلق على
الانسان والحيوان بالنسبة الى
ذاته وجعله وهو امر

فقبول العدم ... الوجود والعدم لذاته
كان يتوقف بين قبول الوجود والعدم لذاته
على الاول واجب لذاته وعلى الثاني ممتنع لذاته

[illegible]

الذي جعلوه فيما المعدوم للوجود بالفعل او ما يكون وجوده فان
اراد والثاني فلا نسلم كونه
فيما المعدوم وان ارادوا
الاول فليس

قوله الاولى ان الوجود [illegible]

[illegible]

قوله
لكان الوجود
طبيعة نوعية
اذا فرضنا ان يكون
الوجود المطلق جزء
منه يحتمل وجهين ان
يكون نفس ماهية
افراده كالنوع بالنسبة
الى ما تحته من الجزئيات
ومعنى كون النوع
جزء الافراد ان يحمل
مفهوم النوع نفس
الماهية معها ما له من
العوارض المشخصة
انما لم يتعرض لاحتمال
الاول بناء على ما بينه
من كون الوجود بسيطا
متعين

[illegible]

قوله متصورا
الوجود [illegible]
وبقا الآن نقول ان اريد
تصور الوجود [illegible]
الوجود الخاص للماهية فهو مسلم
لكن لا يقتضي بداهته تصور الوجود
المطلق لكنها اطلاق التصور على التصديق
غير متعارف وان اريد التصور الحقيقي
فهو نفس النزاع
شرح الحكمة العين

ثابت تحقق في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار
الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود
في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني
بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي
فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود
عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا
للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود قال الرابع في ان المعدوم اه اقول
المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته
ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على
معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية
لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو
الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم
من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا
وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن
شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب باقي المعتزلة واحتج المصنف

على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت
في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المط وان كان المعدوم اعم
مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين
العام والخاص ولو لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي
فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص و
كل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف وفيه نظر فان المعدوم
لو كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا
كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية واجيب
عنه بانه لو لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم
الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم
الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد
الخاص ولو لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقايل
ان يقول المعدوم لو كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا
بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت
وهو المنفي فان قيل لو لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين
العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه

اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من النفي المحض ويكون الفرق
بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي
على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع
في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبداهة ان المعدوم لا ثبوت له
في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن
بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شيء قد
اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا
انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف
الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة مستغنى
عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما
الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تحقق في الخارج
لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون
ثابتا فيلزم التسلسل ولما لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة
فيه تاثير وعلى تقدير تجويز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور
الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة وهو محال ولما لم يكن موجودا
في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم شيئا في

الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم
الممكن شيء في الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن
شيء قال احتجت المعتزلة على آه اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين
احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز
فلثلثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو
معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة
التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان
الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال
الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا ولهذا
الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات
بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم
مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا كلقاء العدو
وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز
واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو
كان للامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت

الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع
ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين لا الكان عند ثابت يكون الآخر ثابتا
ولما كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان
المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج
المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
والمركبات التي تخالف عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج
وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم
وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور
ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل هو ان يقال ان
اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء
متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخيالات والممتنعات والمركبات
ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى
ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا واحدا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب
عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية
فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه **قال** الخامس في الحال
اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج
شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي

ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين المعدوم
والموجود وسموها بالحال لنا ان بداهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه
فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة
بين القسمين اللهم الا ان يفسر المعدوم والموجود بغير ما ذكر فحينئذ يثبت الواسطة
ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك
بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك غير الوجود وليس
بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا بالغير في الوجود لان الوجود وصف مشترك
بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود
التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته فيلزم التسلسل ولا معدوم
لان العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للوجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا
الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في كل الحقيقة بل في المعنى ويخالفه
في الفصل المختص به وهو الذي عبّر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس و
السوادية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالآخر
لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر فامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة ولما كان احدهما
قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب

الموجود عن المعدوم وملوظاته الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود و
قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود مخالفا لها في خصوصياتها
فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بانه
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بموجود في الخارج فان الوجود شيء له الوجود
وقد تكون الشيء اما نفس الوجود او عينه وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان
ثبوت الشيء للشيء فرع يقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود
عين ما هو له لان الوجود لا يكون عليه هذه الكلمة ومن قولنا اما ان يكون الوجود موجودا
او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه الا لاحتجاج ان يقال السواد اما
اسود او ابيض والفرق تام مضروب او ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يتصف بالعدمية
فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب
عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف
على قيام الاخرى به ولا نم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى لاستغنى كل منهما عن الاخرى فانه لما
لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما
محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي
قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع عند الحكيم
او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج
فلا يكونان قائمين بالوجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج

بوجود

بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان
التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان التركيب من الجنس والفصل مركب في الخارج
والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ولقائل ان يقول
المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج لو كان الجنس والفصل ماخوذين
من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله لان ماهية العقل
مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر
بسيط لا على مطابقة لاحديهما ينافي مطابقة للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما
مطابقة له بحاله اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا اما الفصل الثالث في الماهية اقول
لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث
الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان
مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو
اعلم انها نسبة الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد ما هو فانه يجاب عن هذا السؤال
بانه هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود
فالماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث
هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان انه حيوان ناطق

ومن العوارض ما يكون عروضها للوجود الذهني بمعنى ان العقل يدرك اولاً معروضها ثم يلاحظ له صفات وعوارض

ومن العوارض ما يكون عروضها لمعروضاتها لاجل الوجود الخارجي كالمعقولات

ويقال لها العوارض الخارجية

كالتناهي والحدوث للجسم

ماهية وليس في الاعيان شئ هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس وغير ذلك وكذا الحال

في الذات والحقيقة لذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ فرضوه ممكنا كان او كليا نوعا او جنسا

او غيرهما حقيقة ذلك الشئ بتلك الحقيقة ذلك الشئ وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة

كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات

لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعموم والخصوص

الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص

اي لا يدخل شئ منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد من الاعتبارات في مفهومه لما صدق

الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية

شئ ومع واحد من الاعتبارات شئ آخر ولا يصدق احد من الاعتبارات عليها الا بضم زايد ولها

كونها ماهية فبذا اعتبارات ثلاث لانها بذاته لا بشئ آخر ينضم اليه والاخر واحد لا بذاته بل بضم صفة

الوحدة اليه فالماهية من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شئ او لا بل يلتفت الى مفهومه فحسب

من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا

والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج وكذا الانسان المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط

الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات

واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي يقتضيه

العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا انه اريد

تجريده من اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين الاخص مندرجين تحت اعم وهو المطلق

كالانسان والفرس الاخص المتباينين المندرجين تحت الجنس

نظرا الى الوجود الخارجي

لا من اللواحق العقلية

وما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط فلذا ضعف ما زعم افلاطون
من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه اي المشترك بين المخلوطات
الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج فيكون مجردا اعني المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك
بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد
بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد
في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له قال الشارح واقسامها اه اقول المبحث الثاني
في اقسام الماهية الماهية اما التي يكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما التي يكون مركبة وهي ما له
جزء ثم المركبة اما خارجية اي متألفة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء
وجود مستقل غير وجود الكل كالانسان المركب من البدن والروح اذا اريد بالروح
الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي والاخير
للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود مستقل
بل وجود كل منها عين وجود الاخر في الخارج ووجود المركب بعينه في الخارج وجود الاجزاء وانما يكون الاجزاء
متميزة في العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقومه ولم يتميز
جنسه وفصلها في الخارج لان جعلها وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصلها
المختص به الذي عبر عنه المص بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز

وجود جنس وفصل في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا
بالسواد احساسا بمحسوسين ومرتبطا بجزوين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد
فيلزم ان يكون لعدمها داخلا في طبيعة الآخر وملزوم ولئن لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعها
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة
لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس
فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر لانه لا انه ان حدث هيئة محسوسة
يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة
فلا تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق
ان الجنس والفصل لا يتميز كل منهما في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم
ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة
ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا
له في وجوده وهذا اظهر فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغايرهما في
الوجود الخارجي لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون
هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب
بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل

الموجود لكونه والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوديه الذهني والخارجي
فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي انما هو في العقل والاجزاء اما ان تكون متداخلة او متباينة ولا تكون الاجزاء
الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس
والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى و
الصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض وايضا الاجزاء
اما ان يكون وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها
فلا تخلو اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان تكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية
فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها
اضافية فكاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى و
ان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك
وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ
لغيره وعدمي وهو كونه لا مبدأ له قال فروع الاول اقول رتب المص على مباحث اقسام
الماهية فروعا ثلثة الاول للبسيط والثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء
المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى السبب
فتكون ممكنة لان المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة

فلا يوصف للبسايط لان الاضافه تقتضى الاثنينية ولا اثنينية في البسايط
اجاب المص بانا لا نم ان البسايط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة
قلنا مسلم قوله فلا يوصف للبسايط قلنا ممنوع قوله لان الاضافه تقتضى
الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسايط قلنا ان اراد ان البسايط
لا اثنينية فيها بحسب مفهوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضى الاثنينية
بحسب المفهومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها
فهو مقتضى للاثنينية بهذا الاعتبار لا التركيب في ذات البسايط وان اراد ان
البسايط لا اثنينية فيها اصلا فهو ممنوع فان البسايط لها اثنينية باعتبار الوجود
والماهية قال الثاني المركب ان قام بنفسه اه اقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه
اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه
لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقومه فاستقل
احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان
الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه
عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي
قام المركب به والاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض
وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة

بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الثالث قيل يجب اه اقول
الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن
الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان
الجنس علة للفصل فيلزم الفصل للجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون
الفصل ولزم ان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم الاستغناء كل من الجنس والفصل
عن الاخر فيمتنع ان تتركب منهما حقيقة واحدة قال المص انا لا نم بالعلة ما
يتوقف عليه الشئ في الجملة اعم من ان تكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية
الجنس للفصل المستلزم الجنس للفصل فلا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول
وان اريد بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية
احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة
للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل اعم من الجنس والجنس
علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس
في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه فلا بد لان يكون شيئا كثيرا كل واحد حيث
هو هو محتاج الى ان يضاف اليه الذهن معنى زايدا ليتحصل ويتعين به و
يكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزايد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن
منعها ولو لم يكن الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطا لان الفصل في
الخارج بعينه الجنس فلا يمكن علية الجنس الا بان يلزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ليكون

الفصل قال الثالث في التعين اه اقول المبحث الثالث في التعين الماهية
من حيث هي لا تأبى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص يأباها اي الشركة
اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لا بد في الشخص من امر زائد وهو التشخص
اي التعين فالتشخص وهو ما به يمتنع تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه
زائد على الماهية قال المص ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان
التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج
وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل
التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان
اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود
في الخارج ~~فالشخص بهذا المعنى موجود في الخارج~~ فالشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية
الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما للتعين آخر او عدما للاتعين
او عدما لغيرهما وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا
العدم المضاف منحصر في الثلثة والثالث بط والا يلزم من وجوده نفي التعين
ولم يتحقق غير لازم من وجوده نفي التعين لان كل شيء يفرض وجوده يستلزم التعين
التعين والمستلزم للشيء يمتنع ان يكون وجوده مستلزما لارتفاعه والثاني ايضا
ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي
وعدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضي
وهو المط

ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الآخر مماثل له اذ التعين صفة
واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان
بنوع شيء قال المص ولقائل ان يمنع التماثل لانه لو تماثلت لما تم تعين
الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا وضم الكلي الى
الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح
الفاضل المتوطن في البلد الفلانية المتكلم يوم كذا ... اشتراك التعينات في
التعين المطلق اشتراك الجنس في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لانم انه
التعين لو كان عدميا يكون عدما لشيء آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون
عدما لشيء آخر وايضا لانم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعين عند المعدول
لا يلزم ان يكون معدوما واعتبر اللامعدوم وعلى تقدير اللاتعين عدميا لا يلزم ان
يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك قال
وانكر المتكلمون اه اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية
التعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشاركت افراده
التعين في التعين لانه لو كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين
ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايز التعينات التي هي افراد التعين بتعين
آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين
فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التس

واجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعا منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا ولذا كانت التعينات متخالفة بالذات لم يكن تماثل بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل لو جاز ان التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بتلك الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهية غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا فهذا النقض اجمالي لهذا الدليل واجيب ايضا عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص

فلا يلزم

فلا يلزم الدور والوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو الحط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية ولعلاقة كان معه فلا بحث فرغ قال الحكماء آه اقول وفرغ على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى مابه التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص آخر و الا لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية لو اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها شخص آخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اي وان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها وباعراض تكتنف بها فلا كلام لانه لو لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مانع يستند التشخص اليها فذلك

لانه لو لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة

لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير المباين

اما قابل التشخص او محله والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون

الحال علة لتشخصه فيتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف

بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وهي تحدد بتعدد الخاص

الماهية بتعدد المواد فان قلت يجوز ان يكون السبب الامحل التشخص لا حالا في

التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص محتاج الى المحل فيستند

التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا انه يعلل تشخصها بتشخص موادها

واعراض تكتنف بها لانه جعل التشخص الحال والمحل جميعا فينبه عليه تشخص

المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد الخاص

الماهية التي تعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم تعلل

تشخص المواد وعوارضها بحقايقها تعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر

وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقتضي التكثر لذاته

يحتاج في تكثره الى شيء يقتضي التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقتضي

التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى مادة اخرى بل انما يحتاج الى

فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص الخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار

فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل

الرابع في الوجوب آه اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب

والامكان والقدم والحدوث فذكر فيه مباحث الاول انها امور عقلية

الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث

البحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود

لها في الخارج لان الوجوب والامكان فلو حصل لان الوجوب والامكان لو وجدا

لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان

قوله والا اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى

الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى

الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود اي الموجود في الوجوب والامكان فاذا

انتفى احدهما تحقق الآخر فاذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود

الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن لما انه امكن الواجب فلان

الوجوب لو كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب

الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب

صفة للواجب فلا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها

محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا

فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب

اجيب بان الصفة لما كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك

الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون
من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه
انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من
حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا
غير صحيح لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشي
من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشي قيل لو كان من هذه
الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن
ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانها اجيب بانا لا نم انه لو
كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن
علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات
التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال
علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها
على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان
بالوجوب تقتضي ان يكون ممكنا واجبا لان الامكان صفة الممكن ولو كانت
الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب

بالوجوب

بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان
الامكان ويلزم التسلسل فالاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن ولما
كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم
امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم
ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل وتقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الوجوب
اقتضاء الوجود الذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود
بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان
بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اما اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم
على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود
الذي هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود
محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم على المقدم
مقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال فيكون
الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي فرورة دلالته على المعدومات
فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين اجاب المص بانه
نقيض ما يكون عدما لمعدوم فان لم يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد
عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية ولما ابطل القدم والحدوث اعتباران

عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لقيام القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن
القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث
فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهو محال لانه ولو كان القدم قديما والحدوث
حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل **فالثاني** في
احكام الوجوب **الاول** المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان
الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب
لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع
الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى
الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغنى عن الغير وبين اللازمين اي الغناء والحاجة
منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته
مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل
على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال
لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب
في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج
يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان
التركيب العقلي لا يستدعي حكم العقل بالتركيب الخارجي الا اذا كان مطابقا بل يقتضي التركيب في العقل

فجاز ان يكون التركيب في العقل فلا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال
لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان
لشيء بسيط وهو محال لان مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه
لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع
الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل لصحة ان يكون بعضه الوجوب
بان يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية مما سواه مقتضية لامكان
الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولما لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل
عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا لم نجوز ان يكون مركبا من اجزاء متساوية
في العقل ويكون المجموع مطابقا للاحد الواحد البسيط في الخارج لانا نقول لان العقل لا
يحتاج في تعقله الى تحصيل الصورة الى اجزاء يقومانه لانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي
ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الخارج فيستحيل تركيبه في
العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه
لو كان زائدا على الذات لكونه صفة له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون
ممكنا فله سبب في سببه اما ان يكون غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات
وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم التسلسل وتقدم
الشيء على نفسه وكلاهما محال وهما قدر ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين

البتة مستندة اليها فيتأخر عنهما فيزيد على الذات بناء في الفرض المذكور وهو كون
الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته ثبوتيا في كونه ثبوتيا اى موجودا في الخارج
لان النسبة الاعتبارية العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
اى لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات قوله فالوجوب لذاته
اتصف بصفات جواب دخل تقريره الاحتمال انه لما كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات
زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة يجوز زوالها عن الذات وهو مح تقرير الجواب
ان الواجب لو اتصف بصفات فالوجوب فالوجوب الذاتي للذات وحده دون الصفات
والصفات واجبة لا لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات

الثالث في احكام الامكان مح **اه** البحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ
من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان فذكر اربعة منها الحكم الاول انه اى الامكان
يحوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
على السواء بخلاف الممتنع فوجوده لا يترجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده
على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان لان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالفرق
الى مرجح قوله والفرق بين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه لا ينافي اه
اى جواب دخل تقريره الاحتمال انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثاني والتفاوت

في احكام الامكان

بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره
المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء لالف وعدمه فان الالف بعض
ببعض البديهيات والاستئناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء والاولى ان
يقال ان البديهي قد يكون في التصديق به خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء
التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف
على تصورات مكتسبة والعرض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر
من اربعة فان التصديق البديهي قد يتوقف اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية
واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح لما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول
لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة ولو كانت
ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل
الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي يسند الحاجة اليه اى
متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود
الاثر الذي هو الممكن وهو مح فلما ان الحاجة لو كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
لانه لو كان الممكن محتاجا للمؤثر متصفا بالحاجة اى يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة
للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن فرع من ثبوت الحاجة في نفسها
وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة لو لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى
مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة لو لم تكن محتاجة الى المؤثر لم يكن الموصوف

محتاجا اليه ولان الحاجة لو كانت عدمية لم تكن لها علة فلا يكون الامكان علة
للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر
لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت
لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها
ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت
المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث
لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا
للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في
وجوده الى العلة لعلته الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا الى علة لعلته الى مرجح لكن
العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الثلثة الاول وهي الوجوه الدالة على
ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اثنان منها على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد على
ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
بان العدم ليس له ثبوت ثبوت الشيء لشيء لكن لا يكون الشيء متصفا والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية
لهما اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار فلا ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود
وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر فيما هو آلة لتعقله يعرف
بالحاجة حال الممكن انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكنة
فان تعقل كون الشيء متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت لما في العقل هو الحاجة

وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت لما
في العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن
والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثيرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير
ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل
اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار فانهما يكونان معقولين ممكنين
فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان
المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح
الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اراد
بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود
الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى
نتصوره اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود الاثر
زمان وجوده فنختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل
وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان تأثيره فيه بعد وجوده ولما في حال وجوده فلا
فانه لا يمتنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بينه
الصفة اي كونه تأثيرا في زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود
الاثر لوجود المؤثر بالذات لا معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول ممتنع ان يكون مع

وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وكذا
يتاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث
هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون ان المؤثر يؤثر في الاثر حال
حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قلت فعلى هذا اثبتم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
المعدومة ولئن سلمت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او
معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قلت اذا كانت الماهية لا تخلو عن احدهما فتاثير المؤثر
لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين
لان الماهية الموجودة او المعدومة وقد عرفت بطلانه فيلزم المحذور قلت يجب ان التاثير
وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في
الماهية الموجودة او المعدومة وقد عرفت بطلانه عن الاعتراض الثالث بنقض اجمالي
وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل
التشكيك والمعترض له يقول لان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج
الى شيء بديهي فانه لو صح دليلكم لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت
في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لانم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى انه

ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول تحتاج الى بيان غلطه حتى
يثبت انه مغالطة غير مفيد لثبوت النقيض وقد تصدى للعكس وهو الاعتراض الرابع
بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن
يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق الرجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا
لم يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن لما اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر
فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع المؤثر الاثر اي كون المؤثر مؤثرا
في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وكونه مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر
عدم الاثر اي كون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود
الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود
محمول [illegible] لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العدم [illegible] لما اولا فلانه لم لا يكفي
في ذلك الوضع لتفسير التاثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجدد لكونه عدميا
يحتاج الى علم علة العدم لانه حينئذ يقال ان عدم علة وجوده في عدم الممكن لما كان عدم
الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او ما وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تغيير التاثير
بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو انه المراد من التاثير انه وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر لانه عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر لصيرورة المراد ان التاثير في جانب
الوجود هو انه وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم هو
ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ لان عدم الممكن لانه لم يتصف بالامكان فلا اشكال

وتقريبه انه لما لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه لما احتاج الوجود الى مرجح
لامكانه لكن علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم لما لم يتصف بالامكان لم يتحقق
فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح ولئن اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون
اثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت
ما يرد على الاستتباع فانه لئن اراد بالاستتباع عدم المؤثر عدم الممكن لعدم علة الامر فالترديد
المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان
يكون للمؤثر تاثير في الاثر ولئن اراد به غيرهما فليبين اولا حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه
والصواب انه يقال ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي
وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل وكون عدم المؤثر مبائنا عن عدم الاثر في
العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل والصحيح هذا الاشكال وهو لزوم ان
كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين
علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث
وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك
لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية
للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اي الايجاب المتاخر عن الحاجة الى المؤثر
المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث
علة للحاجة ولا جزءا لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة فان الحدوث لما كان صفة للوجود

فانه

فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون
متقدما على الوجود لصيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى
الوجود والا يثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد
العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون
متقدما على الوجود لا نجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث
بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتاخر
عن الشيء لا يكون شيئا منها وهو نقض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان
صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود
الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم
لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة في الوجود عن
الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب
اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي
قال الثاني لا يكون احد طرفيه اه اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه
اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن ح طريان
الطرف الآخر فاما ان يطرأ لسبب او لا لسبب فان طرأ الطرف الآخر لسبب فيتنفر اولوية
الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير

وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا

طرء الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف

الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية الذاتية ضرورية لتوقفها على

عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرء الطرف الآخر لا بسبب لزم ترجيح المرجوح

بلا سبب وهو اشد استحالة واقبح عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين

بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان

الى الوجوب **قال** الثالث الممكن الخ **اقول** الحكم الثالث الامكان الممكن ما لم يتعين صدوره

عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك المعنى يسمى الوجوب السابق

وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه فلا وجه لامتناعه ولما

كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح وليس لانه محتاج

فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب

اولا فوجد فاذا وجد الممكن بالحقيقة بسبب الوجود وجب آخر لانه لما وجد فحال

وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه

بعد الوجود فالوجوبان اي اللاحق والسابق عرضا الممكن لانه فلتحة الاول باعتبار

وجود سببه والثاني باعتبار وجوده **قال** الرابع الممكن الخ **اقول** الحكم الرابع الممكن

يحتاج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان

حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا

والامكان

الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن ضروريا

لجاز انفكاكه عن الممكن فيصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب

وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون نفس

الممكن في ذاته ممكنا بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب ولا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء

مستغنيا عن المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر تأثير

في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون

هناك اثر للمؤثر لان حصول الاثر يقتضي التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا

عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف وان كان للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء

والتاثير يستدعي حصول اثر فالاثر اما حاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان

حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا

فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هف فبطل ما قلت

ان الممكن محتاج الى المؤثر حالة البقاء ولم لا يجوز ان يكون الاثر مع وجوده لم يوجد ولا يلزم تحصيل الحاصل

ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التاثير بالامتناع والحق ان يقال

في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد انه ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك

بل امر متجدد هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم

ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف

بصفة البقاء لكن الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره

في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان علمه تابع في المطلق لا ينقضي علمه تابع
في المقيد قال الرابع في القدم اقول البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تاثير الفاعل
المختار لان تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء
مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه تحصيل للحاصل وهو
محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيله وجوده يكون حادثا لانه بعد
العدم فتاثير المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي
تاثير المختار لانه منافي اللازم منافٍ للملزوم قوله والحكماء اشارة الى جواب دخل
تقريره الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون
القدم منافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم
قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا ان الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا
على قولنا استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء
يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي عند المتكلمين الاختيار ثم
المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة
وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل انكم ادعيتم اتفاق
المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين
وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله تعالى وصفاته تقرير الجواب

ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات فالجواب في الحق لكن المعتزلة اثبتوا احوالا
لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي
الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة الاربع مميزة للذات لان ذات الباري
تتشارك سائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول ان اهل
السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد
منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات لا في الصفات فلا يقولون بالتغاير
ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري في المعتزلة لا يفرقون بين
الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال لحق قول ابي هاشم
فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة علية هي الالهية والمتكلمون
دلوا على نفي القدماء منها بان كل ممكن محدث ولكن يدل على حدوث ما سوى
الله تعالى قال الخامس في الحدوث اقول البحث الخامس في الحدوث وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يعرف الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى
حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم
استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير و
الموجود بالغير لو اعتبر ذلك من حيث هي منفرد عن الغير لم يستحق الوجود لانه
يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا له بالغير فلما وجوده بحسب الغير فلا
استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو

حال من ذلك قبل وجوده الذي هو حال عن عين قبلية بالذات لانه ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته و
ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الغير ولعل ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن المعلول بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا
قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث
الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحادث يستدعي تقدم مادة
فلان امكان الحادث موجود قبل وجوده وذلك لانه كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده
واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلث فاذا انتفى
احدهما يلزم ان يتحقق احد الاخرين فيلزم الحلف فظهر ان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده
وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه
كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو
كان الامكان قدرة القادر عليه لكان قولنا المحال غير مقدور عليه لانه غير ممكن
في نفسه فقد قلنا انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير
ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه

وليس

وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي
يعقل للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكنه ان يوجد او بالقياس الى صيرورته
شيئا آخر كما يقال الجسم يمكنه ان يصير ابيض فيكون الامكان ليس معقولا الا بالقياس
الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فانها
فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى
الامكان الذي هو عرض فيه وهو موضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا
او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق
بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة ولما ثبت وهو ان امكان كل
المحدث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء
منحصرة في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية
حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء
آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى
واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو كون الشيء محتاجا الى آخر ويختص
والتعين للاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باستقلاله يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار
الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون

يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن

الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية

الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى

الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه

الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع

لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف فلان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة

الى الوجود ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما

طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده فهي اذا بالزمان فثبت

ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة ولصدق على الاول بان الامكان عدمي

فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي

متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج لان

في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجوده في الخارج وبتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ولصدق بانه لا يلزم من تعلقه بالشيء الخارجي

بل على وجود موضوعه في الخارج ولانا يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا ولعا

لا ثمرة تعلقه في الزمن فلا قبل لامكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث

قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء

لا يمكن حالا في غيره واورد عليه بان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون

صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود

هو بالقياس اليه وما ظنه وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يتصف

بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار

انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا

اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجود الانفعال

لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان القدرة معللة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة

عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يستدعي ان يكون عبارة عن

قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا

عليه فعلا بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث ولصدق على الثاني وهو ان الحدوث

بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون

بغير ذلك ولذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان لانه يمتنع

ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية لانه ليس بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا

بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية

وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوا والحق ان قبلية

بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا

تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي

ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها

بالنسبة الى البعض كذلك ويكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان

زايد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء

الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي

والصواب لمن تمسك في الجواب انه اقسم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان

كون قبله بزمان موهوم بعد تحقيق فيه ولمن اقسم بكونه قبله بزمان محقق

موجود ممنوع لما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك **الفصل الخامس في الوحدة**

لما فرغ من الفصل الرابع في الوصف بالامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل

الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة

الثاني في اقسام الوحدة الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة و

الكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لانه تصورها بديهي اذ كل احد يعرف

ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى كسب والتعريف الذي

ذكره المصنف للفظ الاجل الحقيقة والا يرده النائه اقلنا الوحدة هو كون الشيء

بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث

لا ينكر في وجه فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة

لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف الكثرة

بسبب فهم الوحدة من الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغيره

والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبداء الكثرة والعقل يعرف المبداء

اولا

اقلا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء الذي لا ينقسم اصلا

كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهو كون الشيء الذي ينقسم لكن لا ينقسم الى

امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور

غير متشاركة في تمام الماهية ولما لا ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة لم يكون

ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان

مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان

من حيث هو انسان وليس كذلك لان الكثير من حيث هو كثير موجود او انسان وليس بواحد من حيث

هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث

هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية

لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان

والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان

الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما للعين الكثرة

لان عدم عين الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال ولما

لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون

عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين

وجوديا لانه لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات

الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه لا يلزم من كونه الواحد الموجود

والحاصل انه محل الوضع والوضع محل لوضعها [illegible]

عددها فان قلت نعم الكلي لكل موجود ينافي [illegible]

[illegible] مما يحتمل الاثنين فقط كما [illegible]

قلت التعميم فرضي [illegible]

ملخصه والتحقيق ان المفهوم من كلام القوم هو الكلي

وحدتان [illegible] وحدات فان حقيقة الاثنين

واما الانقسام [illegible] هناك شي يعتبر فيها سوى الوحدتين

واذا كانت حقيقة الكل [illegible] فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها

الوضع لم يكن حقيقته القابل [illegible] عن حقيقته

هذا مقصود القوم [illegible] بالذات اصلا

قد اختلف في ان الوضع هل هو [illegible] وذهب بعضهم الى ان العدد [illegible] والاعداد [illegible] الى انها ليست عددا لان العدد كم [illegible] واحتجوا بانه يقبل الانقسام لذاته ولانه نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين البعد عنه والوضع ليس كذلك [illegible]

[illegible]

والمقصود الشخصي [illegible]
ذلك وضع [illegible] فيه نسب
الانقسام اصلا [illegible]
الوصل مغاير للوجود لانها لو كانت نفس الوجود
لكان كل موجود ذا اجزاء وليس كذلك لان الكثير
[illegible] انه كثير [illegible] عين الكثير معنى مع الكثير
اما على سبيل الجزئية [illegible] الكثير [illegible]
يصدق عليه [illegible] باعتبار انه [illegible] نفس الامر يصدق عليه انه موجود
فان [illegible] يصدق عليها باعتبار كون احادها منفصلة في نفس الامر
[illegible] اجزاء انها موصوفة [illegible] الكثير [illegible]
[illegible] فان [illegible] يصدق عليها لا باعتبار المذكور [illegible]
تحقق الوصل بدون الوجود فيصدق الواحد بدون الوجود
على الامور [illegible] للشخص [illegible] لو كانت الوحدة [illegible]
واللوازم [illegible] ان كل احد منها بزوال الاخر وليس كذلك لان [illegible]
[illegible] ذا التشخص [illegible] الشخصية [illegible] التشخص [illegible]
[illegible] اعلم [illegible] لان [illegible] الماء [illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] كان [illegible] لانه ان [illegible]
[illegible] التوزيع

فاعلم ان الواحد قسمان واحد بالشخص وواحد بالنوع وواحد بالجنس وواحد بالفصل وواحد بالعرض

كهذا الانسان فان لم يمنع نفس تصوره مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد من جهة كثير
من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة
ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة
وهي الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول
عليها على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزء ماهية الكثرة فهو
الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم
يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول
كما نوعي الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض ان كان ... فهو
الواحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان ... والواحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك
في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كونه الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون
ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان قبل القسمة فهو الواحد
بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الجسم فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط
والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الجسم فهو الواحد بالاجتماع
كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلازم طرفاهما بحيث يلزم

من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقيين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان
لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم
او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه
فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى
مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود
في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان
كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف
البعد بينهما كاتحاد سطح محدب لكل فلك وسطح مقعر يسمى موازاة وان كان في الاطراف
كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة

قال الثالث في اقسام الكثرة اقول لما فرغ من البحث الثاني في اقسام الوحدة شرع في البحث
الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين فهما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة اثنينيان
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل منها عن الاخر فالاب
والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن
انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث
لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقائم

هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما
الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فاحدهما وهو
الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح
فان ما يجتمع الصفة مع الذات لا هو ولا غيره لما انها ليست هو فظ ولما انها ليست
عين الذات لكن الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول هو ان كل منهما متغايرة
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية
الذي هو الانسان والا وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع
لهما وبما يحمل الشيء على الجسم بالاشتقاق لانه يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان
ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان
صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر ايضا على
بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الآخر اعم مطلقا و
الذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا كالانسان والحيوان فان احدهما وهو
الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان
فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا وان لم يصدق احدهما على جميع افراد
الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل واحد منهما اعم من الآخر من
وجه واخص من الآخر من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يتلاقيا كما في

الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد وفائدة وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع
اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين وفائدة وحدة الجهة
ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين
لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد من جهتين والتقابل
اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب
ولان كان المتقابلان وجوديين او كلاهما وجوديين والآخر عدمي فان كان المتقابلان
وجوديين ولكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل
بينهما تقابل التضاد وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما
تقابل التضايف كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص
الانسان او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب
فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت
يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن انسان في سن من شأنه اللحية
وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه
ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير و
تقابل السلب والايجاب راجع الى القول او العقد لكون المتقابلين فيهما اما في القول كما ذكر او العقد

والتصور كمناه ولا الحقق لو لعدم المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب الخارج
فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على
باقي العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكون
بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا
الى العقل او العقد اجيب بانه لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع ولهذا لم يتصور
التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد قيل لا نم انحصار التقابل في الانواع
الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين العدمين اجيب بان عدمين لا تقابل بينهما
لان العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف
لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود مطلوب غير
الموصوفين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانهما
لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو
سلب العمى انما يكون لانتفاء العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع
فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا
اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون
التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف ولا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان بين السواد والصفرة يمتنع اجتماعهما مع صدق السواد

ضدين

٧٧

في التقابل

عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الموصوفين اللذين يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب بينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو
ان يكون الامرين الوجوديين بحيث يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما
تعاقبا ويكون بينهما غاية الخلاف والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري
وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد
تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم
وان لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والايجاب لانه لم يشترط موضوع قابل مع
انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما كما في اللازم الذي اضيف العدم اليه ولامتناع ارتفاع السلب
والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي
اجيب بان وصف الموضوع معتبر في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصف
بهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان
من قبيل المتباينين لا المتقابلين قال فمثل السواد من حيث انه سواد اول قيل السواد من حيث
انه سواد ضد البياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن
الاخر لان الضد من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المتضايفين
قيل المضاف هو حيثية السواد لا السواد فالسواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث
انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض
التضايف لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتهما المحمول على كل منهما او عروض التضاد

سواد

لمجموع الذات الموصوف فانه مندرج تحت المقابل تحت المضاف لا المقابل بل امر وجودي
لا يكون تعقله مع الموصوف غير المقابل لا خرا الذي هو له وجودي فكيف يكون المضاف
مندرجا تحت المقابل لانه حينئذ يلزم ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليها المقابل وما صدق عليه المقابل
اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل او الذات المقيد بقيد انه
مقابل ولا يمتنع ان يكون الشي باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه

قال فروع **الاول** ذكر من فروع على البحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في محل
ولعل المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لا
يستلزم عوارض ايضا لانهما لو اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون
المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لانه لو لم يرفعهما
لذاته برفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه
على الاخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بحجر فينه عقد لنا عقدان انه ليس بحجر وعقد
انه شجر وعقد انه ليس بحجر لا ينافيه عقد انه شجر لانهما يصدقان على شجر واحد ولا عقد انه
ليس بشجر لانهما يصدقان ايضا على لمر وكذا المنافي لعقد انه ليس بحجر هو عقد انه حجر و
المنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه حجر لا ينافيه الا عقد انه ليس بحجر ولا ينافيه
عقد انه شجر ولذا اخص المنافي لعقد انه حجر في عقد انه ليس بحجر كان التقابل بين السلب
والايجاب بالذات بخلاف الضدين وليعلم الخير عقد انه عقد انه خير وعقد انه ليس بشر

والاول منافي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن مفهوم الخير وعقد انه ليس بخير رافع
لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من
الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع
للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان
المنافاة بين الشي وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شي آخر اقوى من المنافاة بين الشي
وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه
شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لحصل اعتقاد كونه
الشي ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير بما نعا من اعتقاد انه خير فالمنافي ذلك الامر بين اشتماله
على انه ليس بخير ولكن يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا
الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا
واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان
لعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او
المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما او عن
الوسط كالشفاف فانه خلو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل او عدم استعداده
المحل للملكة الفرع الرابع المضاف مثلا الاما طردا او عكسا اي متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى علم
احدهما علم الاخر فان الاطراد هو المتلازم من جانب الوجود والانعكاس هو المتلازم من
جانب العدم والضدان قد يلزم ان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بياض

اي المسلم للصحة او للمرض فانه بدون اي مسلم لكنهما لا ينبغيه فيبقيان فيما على المحل
وقد لا يلزم لعدا الفقدين المحل فلا سعا فيما على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما
ضدان ولا يلزم لعدمهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما وهو على المشهور وقد يلزم لعدا الفقدين والعدون
بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقرا دل على ان التضاد الحقيقي
لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد سافل كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت جنس واحد سافل هو اللون فان اللون جنس سافل
فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف
وايضا الاستقرا دل على ان المتباينين لا يتضاد بهما شي واحد تضادا حقيقيا ولا يلزم ان ينتقض
بالحركة من الوسط والسكون فانهما مع انهما متباينان يتضاد بهما شي واحد وهو الحركة الى الوسط
فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة تم الفصل السادس اقول لما فرغ
من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول فذكر فيه اربعة
مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
الرابع في ان الشي الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشي
ما يحتاج اليه الشي فان كان جميع ما يحتاج اليه الشي فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج
اليه الشي فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد
منه دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يعطي شيئا بل المراد به انه العقل اذا لاحظ
وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع فالعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة

لا تكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشي من الامور المعدومة
والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة ولكنها مركبة في العقل فلا يلتفت
الى ما يقال ان المعلول لما لم يكن موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة
واما العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية فان كل العلة الناقصة
اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه لا يمتنع ان يكون نفس المعلول فالاول ان كان
يكون المعلول به بالفعل فهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول
به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير وتسمى العنصر باعتبار انه جزء هو اصل
المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة
عن المعلول اما ان يكون مؤثرة في وجوده اي المعلول منها وهو الفاعل كالنجار
بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو
الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية
فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال بحث الثاني في تعدد اقول المبحث الثاني في تعدد العلل
والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة
ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان
لكان واجبا لوقوعه بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه
باحديهما اولا فالاول يقتضي انه يكون احدهما غير مستقل والثاني يقتضي ان لا يكون واحد
منهما مستقلا والتقدير ان كل واحد منهما مستقل بنفسه ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم

بسلم م استغنا... بكل منهما عن كل ولو فرضها فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا
اليهما معا وهو محال ولعل المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين
على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى فلا يكون كالسفناك بين السواد و
البياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تفناى السواد للبياض
والاخر تضاد البياض للسواد وتفناى السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى
البياض على معنى ان السواد محل التضاد للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض
وتفناى البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض
محل لتفناى للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد وفيه ان الطبيعة النوعية
لا تخلو اما ان يكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا تعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها ولعلها ان يكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس
اليها فلم تقع بها كابقاء الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها محتاجة اليها او غنية عنها
لانا نقول الطبيعة من حيث هي لعلها ان يتوقف على نوع العلة المستقلة اولا والاول يقتضي
الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها ولعيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث
هي غنية عنها قوله فلا تعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس
اليها بل الحاجة انما عرضت لعلة ما التي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحد
منها بعينها ومحتاجة الى علة ما فكل كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة
واقتضته تلك العلة اللازمة للطبيعة كالتماثل وكذا المتماثل عليها والمركب قد يتعدد آثاره

اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر
الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره اي تعددت الآلات او القوابل كالعقل الاول
الذي هو مبدأ لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدريته هذا غير مصدرية ذاك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما في ماهيته
لزم التركيب فيلزم ان لا يكون بسيطا واحدهما نفسا والاخر خارجا بل لزم ان يكونا معلولين اذ لا يكونا
او الذي يكون خارجا هو معلول فيعود الكلام فيه وبلزم التسلسل ولعيب بان المصدرية من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي واللامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري
يتفرع عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج احدهما وهو ظاهر بل نخبتهم نقيضه
التحيز وقبول الاعراض النحو المخصوصة عندكم مع بساطتها ورد جوابا بان المصدرية تطلق
على معنيين احدهما الامر الاضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار العلية
والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات على
المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة
العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتاخرة عن ذاتيهما وكذا لما نيه ومعولها ولعد لما كان المعلول
ولهذا ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى ولما كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
اللامر مختلفا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الحقيقية والذي كيف كلاهما محال لانه نفي المصدرية لانها يكون صفة حقيقية

لم يتم البرهان لما ذكر فان كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
شئ اصلا وتقريره ح في الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة
فنقول اما داخل او خارج والثاني لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه
شئ فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له
فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كانت
المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو لم نسلم المطلوب ولهذا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان زائدا
واحد يلزم ان يكون لصدورها غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع
الوجوه غير واحد وقلنا قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد
ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني ولنا المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز
وقبول الابعاد لهذه العرضة فساقط خال الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج تقتضي اجزاء
متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع في صدور الكثير من البسيط عند
تعدد الجهات قال الثالث في الفرق اقول البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر والفاعل
وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه

بانه المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فانها يتوقف
عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع ح
اقول البحث الرابع في ان الشئ الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشئ وفاعلا له قال
الحكماء الشئ الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الالات والشرائط
لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة
القبول ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين الاولين وقع نسبة
الفعل بينهما اي الذات التي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا
الشئ الذي عرض له المقبولية بعينه الشئ الذي عرض له المفعولية والذي يدل على تنافي
الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما لان استلزام الفعل المفعول وعدم
استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من
حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من
حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدمه انما اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد تحقق
المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين
لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
والوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان كانا او احدهما في
الذات لزم التركيب فلزم جزءا او احدهما يلزم التسلسل لانه ح مصدر الفعل غير مصدر القبول
فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المصنف عن عدم استلزام الشئ الآخر باعتبار الانا في

لم يتم البرهان لما ذكر فإن كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل

واحداً من جميع الوجوه والكلام فيه وأيضاً لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر من الواحد

شيء أصلاً ونقرره من وجهين الأول لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة

فهو إما داخل أو خارج والثاني لو صدر عنه شيء لزم أن يصدر عنه اثنان لأنه لو صدر عنه

شيء فكونه مصدراً مغاير له وهو لا يجوز أن يكون جزءاً له لما مر فيكون خارجاً عنه معلولاً له

فقد صدر عنه اثنان والجواب أن المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية فلو لم تكن

المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحداً من جميع

الوجوه قلنا لو لم يكن المعلول واحداً لكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وإن كان فوق

واحد يلزم أن يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى فلا يكون

الفاعل واحداً من جميع الوجوه ويلزم الخلف لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه واحداً من جميع

الوجوه غير واحد وأما قوله في الوجه الأول لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه

نسبة قلنا كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر إن كان مصدراً للواحد

ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني ولنا المعارضة بالجهة التي تقتضي التحقيق

ونقول الأمر لهذه الصورة فساقط فإنها جهة وإن كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات

متعددة من الماهية والوجود والإمكان والوجوب فلا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند

تعدد الجهات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر إلى الفاعل البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر

وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذلك المؤثر مقوماً له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه

ثابتة للمؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فإنها يتوقف

عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع

البحث الرابع في أن الشيء الواحد هل يجوز أن يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له قال

الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط

لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له لوجهين أحدهما أن القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة

القبول ونسبة الفعل بأن تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة

الفعل بينهما أي الذات التي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا

الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه الشيء الذي عرض له المفعولية والذي يدل على تنافي

الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما لأنه يستلزم الفعل المفعول وعدم

استلزام القبول المقبول فإن القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من

حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فإن القابل يمكن له المقبول بالإمكان الخاص والفاعل من

حيث هو فاعل يجب عنه المفعول فالاستلزام وعدمه لو اعتبرا بالنسبة إلى شيء واحد تحقق

المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما ولما كان الفعل والقبول متنافيين

لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وإلا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة

والوجه الثاني أن القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فإن وإلا أو أحدهما في

الذات لزم التركيب ولزم جزءاً واحداً يلزم أن لا يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول

فينتقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أجاب المصنف بعدم استلزام الشيء الآخر باعتبار الانتفاء في

مستلزم له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية
غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء الاثر وعدم استلزامه
له باعتبار واحد وههنا ليس كذلك لان استلزام الشيء للاثر باعتبار لاينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر وقيل
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون
بينهما تناف فلذا لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والجواب ان البسيط لا يتعدد اثاره
قد سبق قال الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول لما فرغ من الباب الاول
في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض فذكر
فيه اربعة فصول الاول في مباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف
الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه مباحث الاول
في تعداد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع
في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعداد
اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل
المستغني عن الحال المقوم بنفسه لانه فالمراد بالموجود في الموضوع هو الكائن في شيء لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على
معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون
الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه
الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعلم جواز الانتقال في تعريف

الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعمل فيه ولا كجزء منه
ليخرج به عنه مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال
هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت
جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا
كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الاولين والاين
وهو حصول الشيء في المكان ومفهومها انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه
تعقل النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون
الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس تلك النسبة والاين الغير
الحقيقي هو كون الشيء في المكان الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمتى وهو حصول
الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الحوادث يقع في طرف
الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان
او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين
جهات اجزائه في الامكنة لبعضها من موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر وبنسبة الاجزاء
بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة لما امكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة اخرى هي ايضا لها وحقيقتها ان الاضافة نسبة يكون ماهيتها معقولة بالقياس

بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن وكل الشئ الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل

النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافية والنسبة التي

يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهي النسبة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به

وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه

عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا في غيره كالقاطع

مادام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا

واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض

تسعة ولعل من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض

بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان فوق كل

من المقولات على ماهية لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ

ولا ايضا على سبيل قول الامر اللازم الذي يقال على ماهية بالسوية وانه لا جنس غير هذه التسعة

وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها تام جزئياته

المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا

من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس

لها لان عرضية من الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرا الى

البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال التاسع عشر اقول المحققون على

امتناع الانتقال على الاعراض لجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا

عليه

عليه بان المقتضي لتشخص فرد منها اما ان يكون ماهيتها او لوازمها او الا فعوارضها في

اشخاصها والعوارض فيها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها

فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا الى ماهيتها او لوازمها والا لانحصر نوع الموضوع

لانه في وجوده وتشخصه مكتنف بعينه الموضوع والمكتنف له الوجود والتشخص بعد الحلول لا ينتقل اليه

فيستغني عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها لمحالها اذ بما حلت فيها وعلى التقديرين يفتقر في

تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه لو

كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم

لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج فلا يكون كذلك لا يفيد تشخصا لما هو حال فيه

فالعرض لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم

فانه اي الجسم وان احتاج الى حيز فالجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه

الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود متشخص لان حيث

هو متحيز لا يحتاج الى حيز باعتبار معين قال الثالث قيام العرض بالعرض اقول البحث الثالث

في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام

الشيء بالغير حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فلذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا

لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون

هو حال الاول او غيره فان كان الاول لزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول

الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني لزم التسلسل لانه لا يكون احدهما قائما بالاخر

اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قايما به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك ضعيف

لولا انه ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل

القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا

وان لم يكن ثابتة ذلك الاختصاص حلولا ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات

الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول

محل فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح

قلنا لا نم قوله لو لم يجعل احدهما قايما بالآخر اولى من العكس فانا نجوز ان يكون احدهما قايما كاللون

بالآخر والآخر قايما بالجوهر فيجعل الآخر غير قايم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قايما بالآخر اولى من

العكس لما مر فيه واحتج الحكما على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان

قايمان بالحركة القايمة بالجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون الجسم قال الرابع

في بقاء الاعراض اقول البحث الرابع في بقاء الاعراض منع ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض

وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم

قيام العرض بالعرض فلو لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني لو بقي العرض

لامتنع زواله والتالي باطل والملازمة بيان الملازمة ان العرض لا يزول لنفسه والا

لو كان لنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان

ممكنا ولا يزول لمؤثر لان موجب بالذات وجوديا كطريان ضد ذلك العرض الزايل على

المحل لان وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم الضد الآخر عن المحل فلو تعلق زوال

الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا يزول العرض

عن المحل لمؤثر موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزايل فان شرط وجود

العرض الزايل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه

فيكون لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور او مؤثر عدمي كزوال شرط وكذلك الشرط ان

كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون لكل جوهر شرطا

جوهري آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار

لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما

قال واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قايم بالباقي ولا نم

انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض لنفسه بان يكون

علته العرض بنفسه ذلك العرض بعد لزمنه اي بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم

ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام ممنوع فانه لا يلزم من عدم العرض بعد زمانين بلزوم

ان يكون عدمه بنفسه ذلك بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال

العرض عن المحل لمؤثر وجودي مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض

الزايل على محل آخر غير مشروط لزوال العرض الآخر

عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء

شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قسم الذات مستمر الوجود كالطعوم

وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود

فعند عدمه يزول العرض الباقي او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار
ولا نم ان انه لا يكون عدميا فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار
وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زواله
واللازم باطل لان الاجسام تفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا
لمؤثر فعدمه وجودي ولا المؤثر عدمي ولا الفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد
مقدماته قال الخامس في امتناع الخ اقول المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في
مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز
في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم
الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم
في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لتعين ان يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد
قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد
كالسواد والحركة والتاليف والحياة مما لا يدفعه العقل وايضا لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لا يمتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك
المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد
المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لاحتمل ان
يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام

العرض

٨١

العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم
باطل بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها
فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي
هو المحل الآخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة
التي يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص
وزعم جمع من الاوائل من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب عرض قائم بمحلين وقال
ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران
المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف
باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث
فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤتلفين وايضا ان احالة عدم انفكاك الجوهرين
المتالفين الى احتياج التاليف اليهما على تقدير قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال
ليس اولى من احالة عدم انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الآخر او الى الصانع الفاعل المختار
اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يحتمل معنيين احدهما ان العرض الواحد الحال في
محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكرنا والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين
صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض
الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع
الثلثة المحيطة بسطح والحياة ببنية متجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام تاليف واحد

جواب سؤال قيل لابي هاشم

بجوهرين لان علم انفكاك المؤلف منهما دون المجاور يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما
على الكل لم يتعذر انفكاكهما ولم يتبين تعلقه بما فوق الاثنين للزوم التأليف لو قام مثلا بثلثة
جواهر لم ازل ولعدم الاحتياج بالباقيين وحينئذ فلم التأليف لا بعد لم محله فلا يبقى التاليف
مؤلفين وهكذا الى ما علمه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال

قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وصولا
من الاعراض النسبية للزوم الاعراض النسبية على متفرقة في ذلك موضوعها تقدم الكمية
فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في انقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض
الثالث في علة عدمه من الكيفيات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم
الكم اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وتنتهي الاجزاء الى حد يليها وهو المنفصل
ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات
فهو الزمان وان كان قار الذات له ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة
جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط
فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق
على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح والبعد الآخذ من راسه الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع

الى اسفل طولا والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الممتد الاقصر
والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره فهو عرض الانسان والبعد الآخذ من راس الحيوان ذوات الاربع
الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات
فان البعد كيفية فان فرض ابتداء فانه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول وان فرض
ثانيا او انه اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق
قال الثاني في الكم اقول المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في
نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير الخط والسطح والجسم التعليمي فالكم بالعرض
ما يكون حالا في الكم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم منفصل بالعرض لانقسامه
بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض لانقسامه بالساعات
والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل
بالذات والمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا
لذلك ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا
يكون متعلقا بما يعرض له كالقوى المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها
بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى لما كانت متناهية او غير متناهية
بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار ايضا متصفة بالتناهي
واللاتناهي عددا او زمانا قال الثالث اقول المبحث الثالث في عدمية ملزوم الكميات
يعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد الى الكم بالذات

المنفصل لا فصل له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود
لها في الخارج كما سبق تحقيقه في الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج اعتباري لا فصل له في الخارج ولعل المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط
فليست بموجودات زائدة على الجسم لانا لا نعقل الجسم او جزء الجسم بناء على ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى فانه يتكون من الاجزاء المنضم بعضها الى البعض في الجهات
الثلث اي الطول والعرض والعمق والجسم والمنضم بعضها الى البعض في الجهتين هو السطح وهو
جزء منه المنضم بعضها الى البعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى البعض في الجهة الواحدة هو
الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير ايضا زائدا على الجسم حالا فيه
ومنها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي
انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان
لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهذا لان الخط عندهم ما ينقسم طولا
عرضا لانه بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نم
ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت
المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية
فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح
انقسام الخط عرضا لعيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم

لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان
يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد
بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء
المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح
عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة بعضها الى البعض في الجانب الطول
والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح
في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء
المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي فلان
الجسم الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص تبدلا ما
الجسمية هو بقاء شخصه الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير
بحسب تبدل الاشكال من التكعيب الى الاستدارة مثلا والجسمية مع تبدل المقادير التي
الجسم التعليمي وانت علمت ان الجسم التعليمي عرض قايم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما
يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلحق الجسم بعد
تحققه فلا يكون السطح والخط اللذان هما من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من
مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل
ولا يكون الخط والسطح ثبوت للجسم واذا لم يكن ولا تعد ثبوت للجسم لا يكون من مقوماته
بل يكون عرضا قايما به قال المص نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي

المتخلخل نافع بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف لغيره بان
ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا فاما
بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين قال
المص ولصيبعض الاول لان المتغير والمتبدل هو الشكل اوا وضاع اجزاء الجسم فان
الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها الاجزاء التي كانت متفرقة والمستديرة
اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم
فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود لا
جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغيرها بدون تغير الحدود غير ممكن
وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال ولما قوله اوا وضاع اجزاء الجسم فغلط لان الجسم لا يكون
فيه اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى
صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها المقدار واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع
تبدل المقدار حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب
عنه ايضا بمنع المقدمة اي لا نسلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل هما من
صفات الجسم ولئن سلم ان السطوح والخطوط صفات الجسم التعليمي ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمي
يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتي بيان
بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نسلم ان الجسم
التعليمي لو كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا ولما قيل ان يقول ان السطح من صفات الجسم

التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم
الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون
ايضا من صفاته ولما الهيولى فثبتت الحجة على وجوده ولما ان الجسم التعليمي المتخلخل نافع
والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف
مع بقاء الجسم الطبيعي على حجمه فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا
على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على حجمه يعرضان للجسم الطبيعي وان ثبت
الجسم التعليمي بهما بالعرض لكنه طريانهما عليه يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي
كما ذكروا قال الرابع في الزمان اقول البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود
الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان
قار الذات لجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادثا
يوم الطوفان لا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض تقدما لا يجتمع الا مع الزمان لانه حينئذ يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم
يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم وقوع الزمان
في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان
غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر ولا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان
التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بان كان غيرها بل لذاتهما
ولا يلزم منه تسلسل قال والمثبتون له اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان

بوجهين الاول انا لو فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة
اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدار ما من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان
معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء
ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا
ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى لفظا وتركا اي ابتدأتا معا ووافقتا معا
وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى قد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل من
ما قطعته الاولى ولو اخذنا كذلك بين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة والامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين وبين
اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة
ويكون هذا الامكان بعض من الامكان الاول ولو الحال كذلك كان هذا الامكان قابلا
للزيادة والنقصان وكل شيء من العدم يقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم
فيكون هذا الامكان امرا موجودا مقداريا وهذا الامكان الموجود المقداري غير المسافة
لان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك اي في الابتداء والوقوف
تشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف وتتفاوتان في المسافة
ضرورة كون المسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر موجود
مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم
بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن جواز انفكاك عن تلك القبلية فتعين

زمان

ان يكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا
عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية لها انا بد ثبوتي لان احد النقيضين لما كان عدميا يكون الآخر وجوديا
واجيب عن الاول بانه من الاعتباريات لعده عقلية لا وجود لها في الخارج والاعداد موصوفة
العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وعن
الثاني ايضا بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود
الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبلية لا تكون
فيه اي قبلية الواحد على الاثنين التي توجد تلك القبلية تارة قبل وتارة بعد معا
بل قبلية قبل لا يجتمع ذلك القبل مع البعد بل تنقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية
من نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون
بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون
مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتقض فهو غير الذات متصل
لا قار فانه من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع
انقطاع حركته ويكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية منطبقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان
هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية الكليتين

لا يجتمعان دال على وجود الزمان فإن الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان
لا يوجدان معاً وكذا الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع مع البعد لكن
لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب
الزمان ولعارض الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المنصرمة المتجددة صالحة للحوق
هاتين العارضين لها لا لشيء آخر فإذن ثبوتهما على وجود الزمان والقبلية والبعدية
إضافيتان لا يوجد لهما إلا باعتبار العقل لأنه يجاب بأن الزمان للذين بعرضهما
القبلية والبعدية لا يوجد له معاً في الأعيان فكيف يوجد الإضافة العارضة لهما
لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود موصوفها بالذات أعني الزمان مع ذلك
الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود الزمان معه قيل القبلية
غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فإنهما إضافيان عقليان فلا يقتضي وجود موصوفهما
بالذات أي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف
العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع أجيب بأن عدم الحادث ليس بنفي محض لأنه
علم مقيد بشيء بل هو أمر معقول والقبلية أيضاً عقلية ولا امتناع في عروض
القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل قيل
إن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بتلك القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو
اقتضى تلك القبلية زماناً يقارن ما هو قبل بتلك القبلية لزم أن يكون للزمان
زمان آخر أجيب بأن عروض تلك القبلية لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر

بان الزمان متقضٍ لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء آخر
بخلاف غير الزمان فقيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي
الاجزاء في الماهية لامتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير تساويها في
الماهية كان انفصال كل منها عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض
فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بان ماهية الزمان هي الاتصال المتقضي
والتجدد وفيه كل الاتصال لا يتجزى الا في الوهم وليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
وتأخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب يقتضي
عروضها لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضها
لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور
تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقلال لا لشيء آخر وهذا هو معنى لحوق التقدم
والتأخر الذاتي له ولغيره بالعرض حقيقة عند عدم الاستقلال فان غيرها عند عدم الاستقلال كالحركة وغيرها
فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما العارض الاستقلال وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فان قالوا اقلها اليوم ولكن لم يحتج الى نقل
اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه مفهوم يشتمل على معنى هذا التأخر لقالوا قلنا
العلم والوضوح لعجزنا الى قران معنى التقدم باجزائها حتى يصير متقدما قبل العقل بعينه الزمان
للحركة بسبب وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد فيجب
ان معيتهما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضيه

واضافة الشيء عند الزمان الى الزمان بمعنى ذلك الشيء انما جعل الزمان ظرفا لذلك الشيء
ولكن الشيء مظروفا له والكلام لا يقتضي ثبوت النسبة بين شيئين في منسوب اليه ولهذا
بالعدم ومثل زمان متأخر فلذلك بما هو مظروف له ولهذا الاحتياج في الاولى الى زمان يغاير
الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل ان يقول ان الكلام يكون الحادث مسبوقا
بزمان موهوم مفروض فلم ولانسلم كونه مسبوقا بزمان محقق موجود وانه
ممنوع فما ذكرتم في بيانه لا يثبت ذلك **قال** ثم اختلفوا الى **اقول** ثم المثبتون للزمان اختلفوا
في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لذاته لان الزمان
لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان بعديته
البعدية بعدية لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان
حال عدمه وانه محال وفيه ان الحجة انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض
عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا فالحجة انما تدل على انه لا يقبل الاخص
الا انه لا يكون لانها لا تدل على الاعم فلم يلزم الحجة من عدمه مطلقا وجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته
وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام
وضعف هذا القياس ظاهر فانه مركب في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان
حركة الفلك الاعظم فانه غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار الذات ومنع بان
الحركة توصف بالسرعة والبطء والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او
بطيء وايضا القياس المذكور مركب في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة

الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان

يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل المساواة والمفاوتة فهو كم ولا يجوز ان يكون الزمان

كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل على

والعدد ينتهي الى الوحدة التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لانه منطبق على الحركة

المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى

غير النهاية فيبقى ان يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات

لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان وبالعكس

ولما كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل

حادث له مادة لا يكون مادة المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة

وبالعكس لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة

لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار

وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان

قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس فيكون مقدار الهيئة الغير القارة يجب ان يكون قارا

فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة

التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاولى

ينقطع عند المركز والثانية عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد

وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فيكون عدم

الزمان

واعلم ان الزمان مقدار الهيئة الغير القارة بمعنى انه كما يحصل امر ممتد متصل

وهو الحركة بمعنى القطع ... الحركة بمعنى التوسط في اول المسافة الى آخرها كذلك يحصل

... الآن المطابق للحركة بمعنى التوسط امر ممتد متصل مطابق للحركة بمعنى

القطع ...

زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة
وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به ساير الحركات بسبب مقدار
الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة
الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم ولقائل ان يقول مدلول الحجة على ان قبول
المساواة يقتضي الكمية ولكن لا اقتضاء بقبول المساواة الكمية لذاتها لم يثبت لو ثبت قبول الزمان
المساواة لذاته ولعل الكائن قبول الزمان المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى انه
الحجة الغير ممنوع الوجود لجواز ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى انه كون الزمان عند
كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل لقيام هيئة ولعا لحدوثه المحوج الى المادة وعلى
ان الزمان لا ينقطع ابتدا من المقدمات اثناء الحجة قال الخامس في المكان اقول
المبحث الخامس في المكان انه موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة الاينية
ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا
وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك
بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه لان الجسم
يخرج عن المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا
فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون
المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند شيخ افلاطون والبعد المفروض

٨٩

عند المتكلمين وبيان الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اما البعد المجرد الموجود او المفروض
والثاني ودعواه المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء لو كان عدميا كما هو مذهب
المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل لما للانية فالخلاء العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان
ولما بطل اللازم فلانه بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان
والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود
لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان
الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر لارتفاع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين
واتحادهما يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد
البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد
مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه
لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض
واللازم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد
عن المادة لو كان لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل
الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد مما يتحرك فله الحيز حيز
وينتقل ذلك الحيز الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال

وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المطلق بعدا لان الابعاد

الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها لو

تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقلت منه الابعاد باسرها

لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون

بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد

لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة

البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام

المذكور وايضا ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان

بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه لما كانت الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي

مكانا تنتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثاني من الوجوه الدالة

على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة

عدم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي انه كلما

كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كان اغلظ كانت

الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق

شديد الانفعال عنه والغليظ بخلافه والرقة والغلظ مختلفان في الزيادة والنقصان

وكلما زاد الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد البطؤ فيكون حركة المتحرك

تختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف المعاوقة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء

فاذا

فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه

يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فيتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك

الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان ووقوع الحركة في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء

عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق

الذي كان زمان حركة عادم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء سواء

كان عدما صرفا او بعدا موجودا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف

فيه اصلا ويكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في جوانبه اولى

من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى

من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة

على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان قلنا

الزيادة باعتبار الفرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس بوجه وبانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد

لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد المتمكن قلنا لا نم

بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد

ثم يلزم من كون تداخل البعدين كون تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو محال واجيب

عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس بوجه بان تجرد البعد لعارض قوله لو

كان تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه لو كان

بجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان قلت البعد من
حيث هو لا يقتضي الغناء عن المحل ولا الحاجة اليه ولا يكون تجرد البعد لعارض يستلزم الافتقار
الى المحل حتى يلزم المحذور واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس بوجوه
بان البعد مجردا عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع
حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمنع
قبول الحركة واجيب عن الخامس من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا
لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لما كانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف تكون الحركة لا في زمان
والحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسام المسافة بعضها
قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فمقدار الحركة في مسافة في شيء ينبغي قدرا
من الزمان لما هي هي وقدرا آخر من الزمان بسببها في المسافة من العايق والزمان المستحق
بسببها في المسافة من العايق هو الذي يختلف بسببها في المسافة بحسب رقة القوام
وبطوء بسبب غلظ ما فيها ولو كان كذلك فالزمان الذي تستحق الحركة لذاتها هو ساعة
بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات الساعة
فسبيل الحركة ولما عشر تسع ساعات فبسببها في المسافة من العايق فان قوله عشر
قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول تسع ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة
وتسع ساعات بسببها في المسافة الثانية وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان
الذي بسبب العايق في الرقيق عشر تسع ساعات الذي بسبب العايق الغليظ واما حصل اه

الخلف

الخلف الذي اشتهر انا يلزم لو جعل الزمان كله في مقابلة العايق لما اذا جعل بعضه
في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العايق لكانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان
الذي تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار
آخر من الزمان تستحقه بسببها في المسافة من العايق فاندفع واجيب عن الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول
العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من الحجر بل مجموع العالم حاصل في مجموعه ولعل
حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملايمة والمنافرة واقتضاء
القرب في البعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك
الاجسام والبعد عنها ويحصل الملايمة بينها والمنافرة بسببها فان الارض بسبب
طبعها المقتضية للثقل المطلق تنافي المحيط وتلايم المركز فيقتضي القرب من المركز
والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلايم المحيط وتنافي
المركز فيقتضي القرب من المحيط والبعد عن المحيط المركز وعورض دليل القائلين بان المكان
هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمة
ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن
للحاوي المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له
مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع ونهاية

لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان
الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة
هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء
عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بالنسبة
مع الساكنات والحجر عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول
بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا
يصح تعليل السكون ببقاء نسبته مع السواكن وللقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من
سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون
بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم
انه يزداد المكان وتنقصه والمتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة
عند تكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعيبها
وبالعكس اي كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح
المحيط عند تكعيبها وللقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها
فانها عند تكعيبها على هيئة وشكل لم تكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه
اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا
الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط لما كان لا يحتاج الى
المرور بالطرف وبوسط المسافة او يحتاج وعلى الثاني انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط

ايضا

وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك لو انتقل
الى مكان لكان مملوءا او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى مكان
الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على
حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على
حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك كالكلام في انتقال
الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها فيلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك
معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لانه لا يلزم المقدار زايد على الجسمية
فلا يجوز ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار آخر زايدا او ناقصا لانا نقول
زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوعان
وللقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما **قال** الفصل الثالث في الكيفيات **اقول** لما فرغ
من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف والاستقراء دل على
انحصار جنس المقولة اي مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر
ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس ~~وح اما الظاهرة~~ اللمس والسمع والبصر
والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس
وح اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات
الانفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات

انفعاليات

لما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة فقد بدأ بها لانها اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث
الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق
المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في المشمومات البحث الاول في اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات
لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة
للمزاج كما في السنخة كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج
الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد ولهذا النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان
فالحصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوعه
الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية
بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالاسم لها بالوجه الاول لانها لسرعة زوالها
وقصر مدتها شبهت باسم جنسها كما يقال للمتقلب لين سن وسميت باسم الاثر الذي
هو التجدد والتغير وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات
الاربع كيفيات اول لتنفعل بسايط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف ساير الكيفيات
الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها وهي
الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم
البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى الحيوان لان جميع الحيوانات يدركها

ملموسات

ولا تجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى
المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي
الروائح قال الثاني في تحقيق الملموسات اقول البحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات
المحسوسة بحس اللمس ظاهرة غنية عن التعريف بالحد والرسم لانها اظهر من المحسوسات ولكن ربما
تفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب الاشتباه بالغير فاذكر من خواصها ما لم يقصدوا
بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها فالحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع
المتماثلات من حيث انها تحدث الخفة بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف
اقبل للتصعيد بالحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد
قبل الابطأ فيتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي كانت المركب منها فيجتمع
عند تفرق الاجزاء كل جزء الى ما يناسبه بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء
شديدا فالحرارة تفيد سيلانا او دورانا من غير تفرق ان كان اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال كما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام
اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا الى الغاية
كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة سيلانا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا
بالكلية ان قويت واللطيف اكثر كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية

في الحقيقة لان

والبرودة
رطوبة

حرارة النار معدة للطبوخ والحرارة الغريزية شرط لوجود الطبوخ وكذلك الحرارة الفائضة
عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي
حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث
الحرارة بالحركة وهي لية التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة
الهواء والماء والارض فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول
الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر قال
ولعل البرودة هي اقول البرودة ليست عدم الحرارة فمنع بان البرودة محسوسة والمحسوس كما
ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة
كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف طباعا قال ولعل الرطوبة هي اقول ولعل الرطوبة في الاعم هي البلة
الجارية على ظاهر الجسم المقتضية للالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب واللوا
ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لان العسل الصق
الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب
سهولة قبول الشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان
السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متواصلة في الحس يدفع بعضها
بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين

يبوسة

فعلى

خفة وثقل

فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي
الغريب وصعب الترك فاليبوسة تقابل الرطوبة والجفاف يقابل البلة وهما كيفيتان
انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد قال ولعل الثقل هي
اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يتحرك من محلهما بواسطتهما مدافعة
صاعدة بالنسبة الى المحيط ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز
والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي
الى اسفل وسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لانه لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن
في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع الدافعة
عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع الدافعة
الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون
بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان
الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا
قسريا الى اسفل ولذلك كانت حركته اسرع مما لو تحرك بطبعه وحده الى اسفل
وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه

وكالانسان

بينه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة ليس
المدافعة لانها الى الشئ الواحد وعنه دفعة واحدة وهو محال ولا كل اي ولاجل
جواز اجتماع الميلين الى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين
لا فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء لان اختلافهما في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي
في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة
منه الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة
القريبة للمدافعة ولا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة
عن الشئ والى الشئ دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة
فيه اكثر وذلك لان الطبيعة من المعاوقة للحركة القسرية في الجسم الكبير مثل ما في الجسم
الصغير من المعاوقة وزيادة قال والصلابة الخ اقول الصلابة ممانعة الغامز اللين
عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية
تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه
فلا يمتد ولا يتفرق بسهولة ولهما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة
واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة ولهما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب
اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام الصلب الذي
لا ينغمز وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني الشكل والثالث المقاومة

وليس

وليس الصلابة من المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وعند اللين تحت الاصبع
فهناك ايضا امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول
الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا
للانفعال وعدمه عن الشكل الحاصل والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا
استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع الا ان فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه
فحينئذ يكونان من مقولة الكيف قال البحث الثالث في تحقيق المبصرات الخ اقول البحث الثالث في تحقيق
المبصرات فمنها اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء
لما الاول فهما ظاهر المحسوسات نامية وجلية اي وضوحا قال الامام اللون انواعه تتصور
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة
للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر يكون الا انه العقلاء ببديهة عقولهم يدركون التفرقة
بين السواد والبياض ولما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصور الا
بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض
تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع الزجاج والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان

فاينشاه بالجسم في الخارج وان ما جعلت سببا للتخيل لها قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض
ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولايس
قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل وانقص وبذلك
علم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دوا شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى تحلل منه وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فانه لبن العذراء يحدث بعد الابيضاض
وصفاؤه بعد الابيضاض دليل على عدم الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما هو
قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان تتركب منهما وقيل اصل الالوان
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء
وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون
الحاصل بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم احساس الالوان في الظلمة
لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة لكن الاول حق والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم
لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا للابصار
الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة واحتج ايضا ان
اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة
لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير
بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة لامتناع
تحقق حقيقة الجنس بدون انضمام الفصل فيتحقق من هذا ان يكون الضوء شرطا لوجود اللون قال فرع الالوان

اصول الالوان السواد والبياض

95

الالوان

(قال) الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط بشيء من اجزاء
البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء ضعاف نصيات لم اختلاطا
لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز
معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب
مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب فوق السواد وضعفه كثيرة (قال) واما الاضواء (اقول)
اختلفوا في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل كيفية وقال بعض وقيل
ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة
واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لا زائلة الى الغير وكل
منحدر ومنعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة
قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في مقابل المقابل دفعة لكن لما كان
حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل
المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة
لامتناع الحركة بالطبع الى جهتين او اكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين او اكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة فيستر
ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته
ولما انه لو كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس
يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام

ضوء

الجسم لا يكون ساترا لما خلفه مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما
يلزم تداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء
هو اللون ورد بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور لنا ظلمة في ظلمة كما يحس
بضوئها دون اللون والحق ان الضوء لو كان نفس اللون لكان البياض مثلا ان يشارك السواد في الضوء
كما لا يشاركه في البياض واللازم باطل لان السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما
ثم اعلم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء الحاصل على
وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما
هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا اه
حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله وانا لم نحس
به اشارة الى جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الظل لو كان ضوءا لاحسسنا به كما نحس
بضوء الجدار المضيء المقابل للشمس تقرير الجواب انما لم نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء
بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف في الضوء والضعيف لا نحس به قوله
لضعفه اشارة الى هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان
كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة
عبارة عن عدم النور اي عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء

ظلمة

مسموع

صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ورد بانه
لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا او قد بعيدة
ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط
بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال الرابع في تحقيق المسموعات اقول
المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء
ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض الاصوات فتميز بعض الاصوات عن بعض آخر مشاركة في
الحدة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت
الملائم فان كلا منها قد عرض له كيفية تميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس
تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست مسموعة لان الطول والقصر
فانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعتان والاولى ان يسمى
الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى
بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء لا انولدت من اشباع ما قبلها من حركات
المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما هو ومتى ولا يمكن الابتداء بها في
تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا
حروف المد واللين مثل الباء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان الاكثري للصوت
تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
ما لم يصل الهواء الواحد بعينه بحامل الصوت ويتعلق الى الصماخ بل التموج عبارة عن

في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساك
عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان
ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انفكاك
الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب
التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء
يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشعر
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان
صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولانه الاحساس
بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس فانا اذا رأينا من البعيد ضرب
الفاس على الخشبة شاهدنا الصوت قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلا
ووضع احد طرفيها على فمه وعلى طرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال
سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في
تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الخارج عن الصماخ بل انما
يحدث الصوت في السامعة عند ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ويرده هذا
بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك بالحس
ان الملموس من اي جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف الهواء المتموج عن
جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاوم متصادمه كجبل او جدار املس بحيث

ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث منه ذلك
صوت هو الصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول البحث الخامس في تحقيق الطعوم
وبيانها باعتبار القابل والفاعل فان الطعم لجسم قابل له وهو اما لطيفا وكثيفا او
معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة فيفعل الحار في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل
الملوحة ويفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة
والكثافة القبض ويفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي
اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما
لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا ينحل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا ينحل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه
ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت
من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد
طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة لما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض
في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء وهو نوع
من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر
فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات اقول البحث السادس
في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح

الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة وقد تشتق للروائح
من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها
من الطعوم وسبب احساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم
وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا
في مواضع كثيرة لكل واحد منها مثل الرائحة التي هي احس بها اولا قال ولعل الشيخ
لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي تختص
والصحة والمرض والالم اي وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة وما كانت
من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخ يسمى
حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول
حدوثها تسمى حالا ثم بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها
الى البعض ومباحث الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة الثاني في الادراك

في الحيوة

الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس في الصحة والمرض
الاول في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج ملائم صالح للامزجة بالنسبة الى افراد
ويلزم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم
على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن
وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة

كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فتوجد الحيوة بدون قوة التغذية وتوجد قوة
التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحيوة
مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل
حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم
قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس وقوة التغذية موجودتين ومنعهما عن الاحساس
والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل
ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة ما يؤثر
بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما
يؤثر بالفعل لكن لا نم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا
بالفعل ولا نم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة
والا لكانت فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقد شرط الحيوة
الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة
والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج
هو شرط الحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوة باقل
منها فان الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو جسم لطيف يتولد من بخار
الاخلاط سار في عروق تنبت في القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح
لا يحصلان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطا بالبنية والاعتدال لعدم امتناع اشتراط

الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واعدمت الحيوة كان العرض الواحد
حالا في محال متعددة وهو محال وان تعلقت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة
على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم يكن البنية
الصالحة شرطا في الحيوة ولو كان مشروطا بها لزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة
قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت
عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت صفة تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة والعدم لا يخلق واجيب بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا
لان العدمي مقدر ايضا قال الثالث والادراك اقول المبحث الرابع في الادراك الادراك
غني عن التعريف لانه من الوجدانيات ومعنى انه يجدها حاصلا عند النفس وحصول
الشيء اقوى في الشعور من حصول الشيء بالمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات
اقوى في الشعور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها
وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على الشعور صدق
اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم والملزوم
فان صدق البديهي على الشعور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرض المفارق ولا
صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره تصور
معنى البديهي جزم العقل به بديهة من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان

بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل
اضطراب في تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليتخلص عن شوائب الوهم الى صرف
التعقل فلا يكون على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لانه خفي ولا يعارض
نعم قد يفتقر في التنبيه عند ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على نوع بيان
حاصل بحسب الفطرة او بالكسب فقد يفتقر فهم المنبه عنه تفهيم المراد فينتقل الى آخر حتى
ينتبه اللهم الا ان نفتقر مطلقا فينبغي ان يبحث فكل منتبه لا يطلق له قال الشيخ في
الاشارات الادراك للشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا
تعريف الادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم منه اخذ المشتق
في تعريف المشتق منه هيهنا التعريف بالاخفى لان تعين مدلول الادراك يحتمل بانه يختص
بعض شامل لسائر الصفات النفسانية وهو مثل الحقيقة على وجه المشاهد ولم يكن تعريف
الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف يتعين للمعنى المسمى بالادراك
الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك
او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه
اقسام اربعة فالاول منها ادراكه بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول لا يمكن
حلول فيه بالحلول والاجزاء لا يمكن ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول
مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك
والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع

صورة عند الحاضر ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول
للجميع فان تمثل كذا عند كذا انما هو حضوره منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب
بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول
فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك بعد حصوله
اضافتان احديهما الى ذي الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف
وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرِك والمدرَك متضايفين والادراك ينقسم الى
الادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك والادراك بآلة والتنبيه على التمييز ذكر
قوله يشاهد ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهد هذا
الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهد هذا الآلة والمراد بالمشاهدة هو
الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيلزم التعريف
بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدركة ايضا فان نفس الحضور عند ما
به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون
مدركا اجيب بان الادراك ليس حصول الشيء عند الآلة فقط بل حصوله عند المدرك
بحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا بحضورين احدهما عند المدرك
والاخرى عند الآلة فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك
الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله يشاهد ما به يدرك ثم الادراك اما ان يكون ظاهرا كاحساس المشاعر

الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنا كالتعقل والتوهم
والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما
ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد
اشير في صدر الكتاب الى ان تقسيم التعقل الى التصور والتصديق لا يقتضي عدم انقسام
غير التعقل من الادراكات اليه ثم التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض
او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي لدليل او لا يكون لموجب اي
الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض
بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه
النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين
طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب او السلب والثاني اي التصديق
الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح
هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة
المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم
ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين
ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب
ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة واجيب بانهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون

التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون التصور هو وجود مثال
المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لماله المثال ولذا كان كذلك
لم يلزم ان يكون الزمن حارا وباردا مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور
الحار والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل
الحاصل مثالها وان اريد والاما بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فقط لان الصورة
عرض لانها موجودة في موضوع والتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله وثانيا
قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة في العالم تقرير الاعتراض
ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم
بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة
المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثلان
فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء لا يتصور نفسه بكون العاقل والمعقول واحدا لان
العاقل هو الذي يحضر عنده ماهية مجردة وهذا اعم من الذي يحضر عنده ما يغاير او لا
فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حصول الشيء عند نفسه محال بالضرورة
فلابد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل
ان العلم ليس اضافة وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلوم
كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة
لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلوم لان الاباء من تعلق الصفة

بامور متكثرة تكثرت الصفة لم يجوز ان يكون للشيء الواحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم
الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم
غير الله تعالى بذاته وبالاشياء الخارجة عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم
والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم غير العالم والمعلوم
والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق
في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن
العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم
وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن
العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة
الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء
الى محل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور
عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة
عن العالم فيكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة
لا في موضوع كما في ذات العالم كذلك فرضنا ان كان المعلوم حال العالم لانه
يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء
الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض كان المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك
ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة

وان كانت الصورة جوهرا بان يكون المعلوم جوهرا فرض ايضا لكن فيه شبهة لعل انه
عرض فلصدق حد العرض عليه ولعل الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية
صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث محفوظة في الصورة العقلية
لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس
الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث
هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا لانه يمتنع ان
يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان الماهية من حيث محفوظة
في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي
لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكنه لا يلزم ان المنتسب الى الوجود
هو ماهية المعلوم بشخصها ومثالها والشبح والمثال لا يكون الشيء مغايرا له وان كان
لو على معنى انه الحاصل من الشيء في العقل هو شبحه ولا كانت الصورة العقلية
فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا ولعل الحصول سواء كان حصول صورة
الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول [illegible] ليس
بجوهر ولا عرض لانه لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع
او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذلت وجود وباعتبار انه الوجود
يصدق في نفس مفهوم عرض ان الحصول في العقل يكون عرضا لانه يصدق عليه حد
العرض لا يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان ينقح العلم حتى يندفع

الشبهات الواردة عليه **قال** فرع **اقول** فرعان على القول بان العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية التي لا تلحق ماهية الشيء عن ماهية الحاصلة في العقل تفارق الخارجية
المغشية باللواحق المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتمانعة لانها
الان لا احلت فيها صورة لمتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة
الخارجية ممنوعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث
صورة هي اقوى منها كما في الضعف والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير
متمانعة فانا نجد ان تحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممنوعة الحلول فيها
فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة
بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصور العقلية كلية لا على معنى انها
كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية فهي
بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان
في العقل كلية لان المعلوم بها هو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون [illegible]
بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك
النوع على السواء على معنى انه لو سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع عنه
هذه الصورة ولو سبق واحد فينا تأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير
في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غيره الذي عرض اولا لكان الحاصل منه هو

تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار علم كلي والعلم اجمالي يتعلق
بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم سئلت
عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان
كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على
انه وجه للجميع ولهذا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان تستفاد صورة
المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا
تصورت شكلا فعملته وانفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء

قال خاتمة للنفس الخ اقول ختم مباحث الادراكات بمسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكميل
جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعدادها لتعقل وهي قوة لاستعدادها لتعقل
مشابها بالمعقولات الاول وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية
قوة لها تحصل لها عند حصول الضروريات باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيأ لاكتساب
النظريات بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة
القوة التي لها ان تحضر النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى
الاكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة وهي ان تستحضرها وتلتفت اليها مشاهدة

ممثلة في الذهن ويسمى العقل المستفاد قال الثالث العزم والارادة الخ اقول
المبحث الثالث في العزم والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال
الاختيارية لها مبادئ اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما اعتبر كون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى
جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على
الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث من
ذلك التصور لما يحوج جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة
ولما يحوج دفعه وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا
الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل
عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق والغضب
ان الانسان قد يتناول ما لا يشتهيه ويكف عما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة
يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسوية الرابع القوة
وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ ان الانسان المشتاق
المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وقد يكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل
العزم هي مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق
الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على
الاول

لانها تولد وقوة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ للافعال المختلفة والقوة
النباتية قدرة على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست
تولد وقوة الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تولد وقوة
الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبدأ للافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من حيث ملازمة الكيفيات الاربع
فيكون تابعًا من حيث تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل
والقوة مبدأ الفعل مطلقًا سواء كان الفعل مختلفًا او غير مختلف بشعور وارادة
او لا فتتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها
مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر فاخرج العقل الاخير لان المبدأ لو كان بمادة
مبدأ التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيرها
في جسمه في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة للفعل التي مجازًا تسمية للجزء باسم الكل
والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق
والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين وانه اذا انضم اليها
ارادة احد الضدين يحصل هذا واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل هذا بخلاف الخلق فانه
لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحًا لان يقع به الضدان
بل يكون صالحًا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء
الا اذا بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة من القوى المستجمعة

لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست صالحة
لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر
عند علة التامة ولاجل ان اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان
القدرة مع الفعل ضرورة وجوب الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة
محبة الله تعالى للعباد ارادة اكرامهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد تطلق
المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة فالاول كمحبة العاشق لمعشوقه و
المنعم عليه للمنعم والثاني والوالد للولد والصديق للصديق والثالث محبة الله تعالى عند العارفين
فهو تصور كمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى
ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد اي خلاص من الدواعي المختلفة المنبعثة
عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم يصلح ترجيح لطرف
حصل التحير وان وجد حصل الجزم **قال** الرابع **اللذة** والألم البحث الرابع في تحقيق اللذة و
الالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج تصورها
الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد من
انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ثم نعلم ايضا انا ندرك من الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة مثل نفس هذا الادراك اولا نعم او ملزومه
اولا لازمه او لا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال اذا تحقق
فيكون هو هو لان معنى مجرد لفظة وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسمًا

لهذا الادراک فلا مشاحة فیه لکنهم لم قلت ان الحالة المخصوصة التی یجدها النفس
هی نفس هذا الادراک ولا شک ان مدعی المطلوب لا یتحقق بهذا الوجه وبتقدیر
مغایرة الحالة المخصوصة فاللذة کلامها ای الحالة المخصوصة والادراک واحد فلا
یحصل الجزم بان اللذة هی الادراک وقد رسم الشیخ فی الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانها
ادراک ونیل لوصول ما هو کمال وخیر عند المدرک والالم بانه ادراک ونیل لوصول ما
هو آفة وشر والادراک قد مر تعریفه عند المدرک من حیث هو کذلک وشر والنیل الوجدان
ولم یقتصر علی الادراک لانه ادراک الشیء قد یکون بحصول رسمه ومثاله والنیل قد یکون
لا یکون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذیذ بل تتحقق بحصول نفسه وانما
لم یقتصر علی النیل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراک والنیل لا یدل علیه الا بالالتزام
وانما ذکرهما لانه لم یوجد لفظ دال علی مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقیقة و
اردفه بالمخصص الدال علیه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرک ولم یقل لما هو
عند المدرک لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک وصول اللذیذ الی الملتذ
وانما قال ما هو عند المدرک کمال وخیر لان الشیء قد یکون کمالا وخیرا بالقیاس الی شیء وهو
لا یعتقد کمالیته وخیریته فلا یلتذ به وقد لا یکون کمالا وخیرا بالنسبة الیه وهو یعتقد
کمالیته وخیریته فیلتذ به فالمعتبر فی الالتذاذ کمالیته وخیریته عند المدرک
لا فی نفس الامر والکمال والخیر ههنا هو الکمال والخیر بالقیاس الی الغیر ومعناهما ما هو
حاصل لما من شانه ان یکون ذلک الشیء حاصلا له ای بما یناسبه ویلیق به والفرق بین

الکمال

الکمال والخیر بالاعتبار فان ذلک الشیء ای الحاصل المناسب من حیث انه اقتضی براءة ما من
القوة للشیء ای الحاصل له کمال ومن حیث انه موثر خیر وانما ذکرهما لتعلق معنی اللذة
بهما واخر الخیر لافادة التخصیص لذلک المعنی وانما قال من حیث هو کمال وخیر لان الشیء
قد یکون کمالا وخیرا من وجه دون وجه والالتذاذ به یختص بالوجه الذی هو کمال وخیر منه
اعنی ذلک الوجه فهذه ماهیة اللذة ومقابلها ماهیة الالم ویعرف فیما بعد الفتوة ثم
عند معرفة القیود ههنا وزعم محمد بن زکریا الطبیب ان اللذة دفع الالم والعود الی الحالة
الطبیعیة وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات لکن اللذة لا تتم لنا الا
بالادراک والادراک الحسی خصوصا اللمسی انما یحصل بالانفعال عن الضد فاذا استمرت
الکیفیة لم یحصل الانفعال فلم یحصل الشعور فلم یحصل اللذة فلما لم یحصل اللذة الا عقیب الم
الحالة الطبیعیة ظن ان اللذة بعینها هی ذلک الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع نظر الانسان
علی وجه ملیح یلتذ بالنظر الیه مع انه لم یکن له شعور بذلک الوجه قبل ذلک حتی یجعل تلک
اللذة خلاصا من الم الشوق الیه وکذلک یحصل للانسان بالوقوف علی مسئلة علمیة من
غیر خطور سابق حتی یجعل تلک اللذة دفع الم الشوق الیه وکذلک قد یحصل للانسان لذة
عظیمة بالعثور علی مال فجاءة بلا خطور سابق قال الجسم الصحیح لعله اول المباحث
فی الصحة والمرض الصحیح حالة او ملکة یصدر بها الافعال من موضوعها سلیمة والمرض بخلافه
ای حالة او ملکة بها یصدر الافعال عن موضوعها غیر سلیمة ولا واسطة بینهما لان غیر کون الموضوع
الواحد بالنسبة الی الفعل الواحد فی الوقت الواحد بحیث یکون سلیما او لا یکون فلا واسطة

بينهما لكن عن كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد

فالواسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي

بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله منها والواسطة هو كون الحي

بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن

والحقد ولغيان ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك

بالفردوس حقايق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة

لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد

الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث اقول لما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم

الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي العارضة للكميات بالذات اولا وبواسطة

الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من

غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها او عن غيرها

اما الكيفيات العارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاقعار

هي كون الخط بحيث ينطبق اطرافه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء

بخلافه فانه كون بحيث لا ينطبق اطرافه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة

للقوس فانه لو اجعل مقعر احد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر ولما

على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض

في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة

الحد او الحدود بالجسم واما التي تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية

وهي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب

وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة

التي يعدها الثلثة واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من

الشكل واللون قال واما القسم الرابع اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع

في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعداد المتوسط بين طرفي النقيض

اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كانت استعداد شديد نحو اللاقبول

واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية تسمى قوة وان كان الاستعداد شديدا نحو القبول

والانفعال سمي ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية قال الفصل الرابع اقول لما فرغ

من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع

الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فذكر في

هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في ماهيتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول

في ماهية الاعراض النسبية اي وجودها اي ماهية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين قالوا

الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست

بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجبت في محالها وحصولها

في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل ولها ايضا غير ذاتها فلكل

الغير ايضا حاصل في المحل ويكون حصوله في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل علم ان من المقولات

السبع لوازمه

بسيطا لكانت انواع الجنس عالي ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة

فان مفهومها النسبة مستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية يكون محققة في الافراض والاعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو لا امر خارجي وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم للفرق لنا الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق يجب ان معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقريرا النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يوصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قايما بالفاني والماضي محال عليهما ان يكون الموجود قايما بالمعدوم وهو محال لما الملازمة فانا نحكم الامس بانه فاني وماضي سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فيهما لا امر خارجي وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكن فان الشيء قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذكر اليوم فيهما

عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان تحتية السماء ربما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل او يعقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء ولما الفرضي هو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويباين بينهم كل واحد منها الا ربما يشتبه غلط قال في الابتداء اقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومقولة اين هي نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان ويسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر في حيز فصاعدا في مكان واحد سكونه وحصول الجوهر في حيز في حيز بعد ان كان في حيز آخر حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون على هذين الحدين وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات لحركات ثابتة لا لاين الغير المنقسمة وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان احداهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون ذلك الغير المتأدي اليه كمالا ثانيا وثانيتهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود لانه لو وصل الى المقصود لما كان وصولا الا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها

بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الامر المتمادي اليه فكل من
الحركة وذلك الامر المتمادي اليه كمال للمتحرك لا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتمادي اليه
كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو
الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فهي اذا الحركة كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم
يصل الى المقصد لكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو بالقوة لكنها لا تكون كمالا اول من الجهة التي
بها ما بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل هي
الصورة النوعية كمال اول مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل
قال المصنف في حاصل هذا الحد ونبه على ما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه
والا لكان … وكونه بالقوة يكون بالفعل حاصلا وغير حاصل وهذا اظهر … فان يكون
بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل
دفعة وهو المسمى بالكون وعلى التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج
الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا على دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن
ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريفها الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور اجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي
فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر

فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع قال وفي كل قد تكون الحركة اقول
اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس
المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان
المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها
تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة لما تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة
فيها اربع كم وكيف ووضع واين والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة
الصور فيجوز ان تتخصص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا
صغيرا وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان اولا
لمعنا دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقريره ان القارورة لو
مصت فكبت على الماء يدخل فيها وحصول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما
ان القارورة لما مصت خرج منها الهواء ودخل فيها الماء وبقي مكان الهواء الخارج
خاليا فدخل فيها الماء عند الكب وثانيهما ان الهواء الباقي فيها بعد المص لو تخلخل يشغل
المكان وتكاثف بدخول الماء او بطبعه عند حصول الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي

والاولى محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني ضعيف
الآنية عند الغليان تنشق ان الآنية اذا امتليت ماء وسُدّ رأسها وأغليت
فعند الغليان تنصدع والانصداع لا يتصور الا بزيادة حجم احدها بسبب حركة
ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخلها والثالث بسبب ازدياد
مقدار ما فيها والاول والثاني محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان
تنشق الآنية اليها التي تقلها الهواء من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال
المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما
هو خارج عنها الى داخلها واما النمو فلانه ازدياد مقدار الجسم بسبب جسم آخر يحدث
فيه منافذ ويدخل فيها ويشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي
والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه
ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في
الكيف كالاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة
لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد
فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى

باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى
البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس المجموع لها حساً لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل
هناك كيفية حادثة والبرودة لانا نقول انهم يبطلون القول بالكمون والبروز فاصل فان
الحس يكذبها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء
سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب
ان نحس بكونها كما نحس بها لا اخصاء الحاصل حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سيال
ترتفع انفصال بعض اجزائه عن البعض لانهما ترتفع انفصاله عما يكون انفصاله به غير طبيعي فان انفصال
الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما حصل
بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بانه لو كان حرارته بسبب نفوذ الاجزاء
النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه
وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا فيحترق
والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك فيستديره
فان قيل ان كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك اجيب
بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل هي الكامن الجزء مكان
الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل مكان وليس مكان الجزء جزء بل جزء مكان الجزء ان كان له
الجزء المفروض مما يسامته مكان الكل فذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس
اذا فارق كل جزء ما يسامته مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكانه

لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء فالكل لا ان كل جزء قد يكون نصف المجموع
والمجموع لا يكون نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي
الاين حركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة ولعا في الجوهر فلا
يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وفسادا لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر
البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط
لان الجسم بجوهريته لا يقبل الاشتداد والتنقص لانه لو قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو ان يبقى
نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فلا تغير حقيقته لجوهريته بل تغير عارضه
لما فقط فيكون هذه الاستحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد عدم جوهرا آخر فكذا
في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيف وذلك محال في الجواهر وفي الكيف اما بيان امتناعه في
الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة ولو كان كل منها في آن فلا يخلو اما ان يكون بين كل جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون ذلك فعلى
يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو
محال بالضرورة ولعا بيان عدم الاستحالة في الكيف فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع
الكيف وهو موضوع الكيفيات بحسب بقائه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر

المعدوم او مثله بتوسط الفعل يبقى لا يبقى زمان انعدام فكلها من التقادير فلا يكون المتحرك موجودا
واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لأن الانعدام
المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضها
اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة
كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حاله ولكن عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا
بالمفهومية وفيه بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه
الحركة بتبعيته واما الجدة فتتغير دفعة فلا يقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور
فيها الحركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخ اما ان تكون البرودة باقية عند
اولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند
التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد وبينهما زمان والا يلزم تتالي الآنات قال ولابد
اقول ولابد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اعني
المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والأين والوضع وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع
للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتحقق الحركة انما يتحقق بوصول موضوعها اي المتحرك فانه لو
لعدم الموضوع لم يكن الحركة ولعدم ما بالتحقق فانه اذا انتقل من مكان الى مكان آخر فاول الانتقال
منه يباين الاولية في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني والمكان الثالث يباين الاولية بوجه
لكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الكل لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول

والاستحالة الاولى انعدام ما يتضمنه الزمان لا اول ويوجد ما هي فيه اي المقولة التي تقع فيها الحركة
لانا لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك اي جسم
تعاقب تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة تقرير ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جسم في
تعاقب في مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة
فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد يتنقل ويتحرك في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه
الحركة في تشخص الحركة تقرير ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد يتنقل من مكان الى مكان ويتحرك
فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلثة
اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة
لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى كثير
من نهايات وبالعكس ما ينتهي الى شئ واحد قد يتحرك من مبدء متباين والاعتبار بوحدة المتحرك
وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر تحرك جسم حركة وقبل انقطاع حركته تحرك
اخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المتحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة
وان صدرت عن متحرك كثير بحيث لم يتخلل بينها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ
والمنتهى كالصعود اي الحركة من المركز الى المحيط المخالف للهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع
وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كالاخذ في الابيض الى التسود اي الى السواد والاخذ في الابيض
الى التسقط اي الصفرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المتحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع
الزمان اما المتحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولجواز الحركات المختلفة قد يتحد كل واحد منها

حركة موافقة في النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولما
الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة
له فجاز ان يختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي
لجواز اشتراك المعروضات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك
العوارض المتنوعة في معروض بالنوع واختلاف الحركة الجنسية باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة
والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو
اي الحركة في الكم والوضع اي الحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم والوضع وهي
اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد
الحركة ليس لتضاد المتحرك والزمان لما بين من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر عنهما حركة واحدة
بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي
تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فيمتنع ان يكون
تضاد الحركة لتضاد ما منه الحركة وما اليه اي لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما
بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من
البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما
ومنتهاهما نقطتان متماثلتان وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد
من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة
بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة

لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة
في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها من قوة اقول
الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم
باطل لما مر مثاله ذلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مستفيدة
من سبب خارجي بحيث لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اي وان لم تكن تلك القوة مستفيدة من سبب خارجي
فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها
سميت تلك الحركة طبيعية وكل واحد من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة
وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة
وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية بطوءا فيكون الحركة بطيئة والحركة
السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر
والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول وانحصار ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد
والتنقص وكل شيء من الفصول لا يقبلهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن
اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء بفصل ~~واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء~~
موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت
السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى الحركة الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقدار ما اولا له اكثر من المسافة

التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من
حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته المعدودة لكثرة السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا
خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال
ظلها يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لتساوي الحركتان في المقدار او يكون حركة الشمس خالية عن السكنات
او حركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا باطل لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ولا يتحرك الظل ولا ينتقص
عند ذلك فيلزم احد الامرين والثالث ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص الظل اصلا او يكون حركة الظل
ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي
الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما
قال والمشهور انه لا بد ان يتخلل اه اقول المشهور انه لا بد ان يتخلل بين حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة
والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون والصحيح على
المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني لانه لو كان وصوله الى ذلك الحد
في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا يكون
فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان
فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد
موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة
عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارقه

يا مع ان الوصول الى طرفه حركة متوجه نحو المنتهى وان الرجوع
عن طرفه حركة منصرف عن المنتهى فيجوز ان يكون آن واحد
مشتركا بين الحركتين فان الطرف الواحد يجوز ان يكون
مشتركا بين كالنقطة الواحدة المشتركة بين قطعتين

الاضافة

عنه بين آخر لو علة رجوعه عنه ذلك الحد فذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل
الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول اليه ولكن الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول فيكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع
الوصول واللاوصول في آن واحد فح لا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل والا يلزم
تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول وهو السكون المذكور وذلك الزمان يكون
ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحركا عنه فوجب زمان سكون بين حركتين وذلك يمنع امتناع
اجتماع الميلين ويمنع امتناع الآنات قال البحث الثالث في الاضافة اقول لما فرغ من مباحث الكيف شرع في
البحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اى الامر النسبي العارض وهو
المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس غرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل منهما العارض
والمعروض اى ذي الاضافة وهو المضاف المشهوري فمثال الاول الابوة ومثال الثاني الذات التي عرض
لها الابوة والثالث الاب اى الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي نسبة تكون ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل نسبة اخرى تكون تلك النسبة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل النسبة الاولى سواء كانت النسبتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة
التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر
لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة
فان النسبة التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها
من حيث هي نسبة هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ اى لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اى

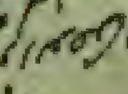
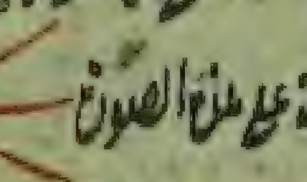
اذا كان احد المتضايفين موصوفا اما بالفعل فلابد وان يكون الآخر موصوفا اما بالفعل واذا كان احدهما
موصوفا اما بالقوة فلابد وان يكون الآخر موجودا اما بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اى
الحكم باضافة كل واحد منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب
والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك ام يضيف احدهما الى صاحبه من حيث كان
مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب اب الانسان
فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق
ومن خواص الاضافة انها اذا اثبتت مطلقة او محصلة في طرف اثبتت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة
المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الآخر اما لو حصل موضوع
احدى الاضافتين لا يلزم ان يحصل موضوع الاخرى مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة
ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المتضايفين على صفة توافق صفة الآخر
مثل التماس والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة الآخر اختلافا
محدودا كالضعف نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود كالزائد والناقص ثم انقسام اتصاف الموضوع بالاضافة
قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة
التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف
الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية
في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما مضافان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد يعرض الاضافة
لجميع المقولات اما للواجب فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحر

واما للاين فلا اعلى والاسفل ولعا للمتى فكالاقدم والاحدث ولعا للمضاف فكالاقرب والابعد ولعا للوضع
فكالاشد انتصابا وانحناء واما للكم فكالاكثر والاعرب ولعا للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال
فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافة تشخصيها وتنوعها وجنسها وتضادها تابعة لمعروضاتها فلما
كانت المعروضات انواعا واجناسا واشخاصا واضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك قال فرع التقدم
على الشيء له اقول لما كان التقدم من انواع الاضافة صار فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي
منحصرة بالاستقراء على خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع
فيها القبل مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر
ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر
الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وقسماه
المقدم في المكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ
من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
المستقل وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه
غير عائد الى شيء من اقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات
والطبع لانه ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس
للزمان وضع ولا عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو
ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يستدعي ان يكون لكل من المتقدم والمتأخر
في زمان غيرهما فالتقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء

الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان
زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف
المستقبل وبقي باقي الفصول لا زيادة بحث فاقتصر على البيانات التي ذكرها وختم الكلام في الامور العامة

قال الباب الثالث في الجوهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الامور العامة شرع في الباب
الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال لعلها الجوهر
في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لآخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا
منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق
التدبير فهو العقل ومال المتكلمين كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة
ويكون هو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل
القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهما في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول
في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال الاول في مباحث الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام
وفيه مباحث الاول في تعريف الجسم الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ الثالث في اقسامه الرابع في حدوثها الخامس في تناهي الابعاد
البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه
لما كان النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف لما ان حس به او وهما الى العقل ذلك حكم
العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى النظر وتركيب فليس الجسم محسوسا من جهة اعراضه المذكورة معقولة به

ولعل لفظ الاخ سهو من قلم
الناسخ وقيل لفظ الاخ في آخر
العبارة تأمل

ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكم العقل بوجود الجسم اذ ليس كل ما يحكم به العقل
محسوسا صرفا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس
اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس لما ادى
الى العقل تصوير سطوح والصور التي تحتها اي ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم فكان ضروريا واذا كان الحكم
العقلي موقوفا على ذلك الادراك الحسي ولما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على زوايا القائمة وهذا احد رسمي للجسم لا
حد فان سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط
القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا
 والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا انها حاصلة فيه بالفعل
الاخر فيه بعد لم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على زوايا قائمة
ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لا على زوايا
قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح
للجسم فيه فان السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا
غير قائمة على هذه الصورة  واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا
والابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور الا التقاطع على زوايا قائمة و

لاخراج السطح فان السطح عرض خارج عن التعريف المذكور بالكلية من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور
انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا
التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة
خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد يقال المراد بالقابل للابعاد الثلثة
ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وقد قيد هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد
الثلثة حاصلة فيه بالفعل فما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالفلك وما لا يكون شيء منها حاصلا
فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا اذ اثبت للجسم واعترض عليه بان الجوهر
لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سيجيء وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد
الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد وضع مكانه
الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخوله
الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل فلو صح لانه شيء الا ان الموصوف المنبر به ان غير النهاية قوله
لنا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع منها جوهرا
ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل فيحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر
ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه لا يلزم ان يكون
الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق مفهوم
الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية وهو

ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا انا وفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنس النوع
عرضا عاما للفصل قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف للشئ بما هو اخفى منه لان
كل عاقل يعلم بكل ما اهله من الاجسام المشاهدة كونه فاجم ومتحيزا الى غير ذلك من الصفات واما كون الحظ
بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي
لا تحصل الا للاذكياء الثاني لو قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا او حاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة
موصوفة بتلك الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولا ان الدعوى
لا تمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن ان يفرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم
فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور
لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد الثلثة لان الصورة هي الجزء الذي يكون به الشئ بالفعل
فلو كان له مع ذلك جزء من القابل لكان الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل معا وذلك محال واذا لم يكن الصورة
جزءا مما هو قابل للابعاد الثلثة من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون حد الذي ذكرتموه
غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة
او لا لكن فرق بين الهيولى بشرط حصول الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هي الهيولى
بشرط حصول الجسمية فيها لا المجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست
الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا يطابق على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن

تكلف

تكلفا الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل
احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا جسما ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت
ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو قصد بالجسم قبل التصور
من الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور من الخاصة ما لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد
ان هذه الجسم هو كذا على ان يكون الذكر معرفا للجسم لا نم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون دعوى وعن الثالث انه لا نم انه لا يجوز ان يكون
للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشئ بالفعل فلو كان لها مع
ذلك جزء من القابل لكان الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونها جزءا للقابل ان يكون
الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل بل يكون مبدا القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدا الفعل هو
الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال
انما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها
من جنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها
فلا يكون لماهيتها مقوما لكون ذلك لها امكان وجود ووجوب وجود والشئ الواحد يجوز ان يكون مبدا للقبول
والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يمكن ان يوصف
فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت الجزء الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب
من جوهرين فصاعدا فان المصنف اي صاحب الجسم لظهور ما ذكره من التعريفات لان كل عاقل يعلم ان كل
واحد من الاجسام المشاهدة كونه فاجم ومتحيزا او ان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا

العامة على الوجه المذكور والطول العرضي والعمق وهي الذي لا يتجزى فان ذلك هو المقصود القاطعة
الى المحصل الا فرد قال الثاني في اجزائه اقول المبحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من
اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او غير مختلفة الطبائع كالسرير مثلا واما غير مؤلف ولا شك ان الجسم
الذي هو متوسط الطبع ان كان له تركيب قوى وطبائع كان قابلا للقسمة فلا محالة
اسباب الممكنة حاصلة بالفعل فيه او ان يكن وعلى كل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات
غير متناهية او متناهية فهذه اربع احتمالات لا احدها الا كذا فجسم المفرد مؤلف من اجزاء متناهية صغار
لا تقبل الانقسام ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلا
وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية
فعلا وهو ما التزم بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها انه غير متألف
بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو اختيار محمد الشهرستاني
ورابعها انه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
وهو مذهب الحكماء احتج المتكلمون على الجزء الاول من ... عليهم وهو ان الجسم الذي هو متوسط الطبع مؤلف
من اجزاء بالفعل بوجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا
لقامت به وحدته والقسمة الوهمية ما بقيام الجسم لابد انقسام المحل يقتضي انقسام الحال والقائل
... الوحدة من الامور الاعتبارية ليست موجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام
الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه
فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة ... الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة ... بتميز مقاطع اجزائه

اجزاء الجسم

الجواهر عليه فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان منقطع
النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا منقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد
من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات
بالفعل لئلا ان يكون الجسم منقسما بالفعل ... متعددة بتعدد تلك الخواص وللقائل ان يقول انه ما هو قابل
للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية تغاير الخواص الاخر لا ان فرض لا ينقسم الا انقسام
الموصوف مع عدم الفرض الثالث لو لم ... جسم على جسم فنقطة التماس المتفاصلين بالنقض ان كانا
حاصلة قبل التقسيم فقد كان التماس موجودا من قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب
قوله والا اي وان لم يكن نقطة التماس المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد
وحدث الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخرين فعلى هذا لو كانت
البعوضة وقعت على البحر المحيط وشقت برأس ابرتها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول
واحدثت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد فني ذلك المقدار ومتى فني ذلك
المقدار فقد فني ما كان متصلا به وهلم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى وللقائل ان يقول لا امتناع
في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس
قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل وللقائل ان يقول انما
اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء
حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الذي هو مذهب المتكلمين ... واثباته
ان الاجزاء التي يتألف منها الجسم تنتهي بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت

منقسمة لكانت اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو
مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل صريح البطلان لما مر في الاول ان كل عدد متناهيا
كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ آحادا
متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ ثانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى بعض فلا يخلو اما ان
يزداد الحجم بانضمام اي التأليف والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن
ان الاجزاء الثانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل مرة حجم فيحصل حجم متناهي الاجزاء فانها ثانية
وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف ثانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقدار من اجزاء غير متناهية
نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان
ازدياد الحجم بحسبه اي التأليف والنظم والا لم يكن التأليف عند المقدار فلو كان جسم متناهي المقدار مركبا
من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية اي آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الآحاد
التي هي غير متناهية اي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد
الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم متناه اذ لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة
المتناهية بالحركة واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون
قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا تقطع تلك المسافة اصلا الثالث ان النقطة
موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلانها النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكماء فلانها طرف
الخط الموجود وطرف الخط الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين

الخط للنقطة جوهر فهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة فان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكماء لزم
محلها الا انه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطة يلزم الخط الذي هو محل النقطة فهو ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع
غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد ان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وللقائل ان يقول
النقطة عرض ومحلها الخط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه لو
كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام
المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي في
الانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث
ان الحركة الحاضرة موجودة في الحال اي الحركة الحاصلة وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم
تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة
غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا تكون كل الحاضرة حاضرة هف
واذا كانت الحركة غير منقسمة يلزم ان ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة
انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد جزئيه غير الحركة في الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت
الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو المطلوب وللقائل ان الحركة لا وجود لها في الحال والا يلزم
من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وللقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على نفي الاجسام ما لا يقبل

القسمة الى ... لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا في الماضي والمستقبل لان
الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة يقع
في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا تكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي
كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا فاذا امتنع حضوره لا يصير ماضيا
ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال هذه مشتركة
بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك ساير الحدود المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت
القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام ... فاذا الحاضرة
ليست بحركة وقد فرض انها حركة وبني عليه بيانه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في حاضر بل
الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا
وكذا المستقبل في الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكننا ان نتحرك بجسم فان الحركة انما تقع
في زمان وليس شيء من الزمان حاضرا لانه غير قار الذات **قال** بعض الحكماء هو **اول** من الحكماء على نفي
الجزء بوجوه الاول انا لو كان الجزء لا يتجزى بنفسه فان يمينه غير يساره والجانب الذي يلاقي ما على يمينه غير
الجانب الذي يلاقي ما على يساره ولانا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس
صار مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير
لتغاير جهتيه لا للتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين [illegible]
... الى جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام العرضين [illegible]

هو انقسام ...

المتقابلين بجذب واحد منهما في زمان واحد فهو محال الثاني لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من
اربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحرك الجزءان على التبادل حركة
على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث الثالث لو كانا
الحركة متساوية في السرعة والبطء يلزم انقسام ... الثالث كلما قطع السريع ...
بحركته جزءا قطع البطيء بحركته اقل منه والا لما ... البطيء بحركته اقل من جزء يلزم
تساوي البطيء السريع في ... فيلزم ان يكون البطء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع
هو ان الاضلاع ... وكان ... مثلثة في بعض الاوقات كان منها ضلع قطر ... نصيفه فيكون للاجزاء التي
... تنصيف فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم المط وقد بين من اقليدس ان كل ... تنصيفه كالخط الذي
يكون اجزاؤه وترا فتنصيفه فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام السادس لو فرضنا خطا مركبا
من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الجزء الى ما فوق
الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى ما فوق الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم
ان لا يكون الجزء متحركا وقد فرض انه متحرك وان انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزءين حين
ما قطع ما تحته جزءا ولهذا ينقسم الزمان والحركة والمسافة لعل الزمان فلانه في الزمان الذي قطع فيه
ما تحته جزءا قطع الجزء جزءين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان ولعل الحركة فلان
حركة الجزء في مقدار جزء نصف حركته جزءين ولعل المسافة فلانه يلزم منه انقسام الزمان والحركة انقسام
المسافة للتطابق السابع الجزء مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه مشكل فالجزء مشكل

وكل يشكل لعاكرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم

باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرج

ولا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض فيسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه

اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضموم بعضها مع بعض بالكل فيلزم الانقسام ضرورة

ان الملاقاة لا بالكل ولو كان الجزء غير كرة اي محيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء

لان كلا منها اقل من الجزء الشامل لو دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى

جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع به اقل من جزء فينقسم الجزء وهو

المطلوب او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو

بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة

عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة به ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار

ذو الشعب الثلاث اذا نصبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي

التعبير في حركة او التفكك والافتراق باطل فتعين الانقسام قال ثم قالوا هو اقوى قال الحكماء

لما ثبت كون امتناع الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا

في نفسه كما هو عند الحس فان الحس حاكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا بطل

كون الاجزاء حاصلة بالفعل يثبت كون الجسم متصلا في نفسه كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا يقبل الانقسام

بل هو يقبل الانقسام بوجه من الوجوه اما بالكسر والقطع واما بالوهم والفرض واذا لم يكن تاليف الجسم

من اجزاء لا تقبل القسمة ويستحيل ان يكون له وجوه منع القسمة كهيئتها الوهمية او الفرضية لا تقف

الى غير النهاية فيثبت الجسم الذي هو منقسم انقساما لا نهاية لها والقابل للانقسام ليس الاتصال

لان الاتصال يعدم عند الانقسام والقابل للانقسام يجب ان يبقى مع الانقسام لان القابل يجب

ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود

الصفة فالقابل للانقسام شيء اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل

للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المص واعلم ان دليل الفريقين يمنع القسمة

الفعلية ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين منع القسمة المنفعلة ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية

وعند الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين بالحقيقة لقولنا ان لا تتجزى اجزاء

الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا

ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا تنال القسمة الوهمية منتهية الى حصول القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة في

الجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي الكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طبع كل

واحد من الاثنين طبع الاخر وطبع ما يحلها الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منهما ما يصح بين اثنين

اخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي ما يصح بين

المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة القسمة الانفكاكية لانا نقول انما

يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة

بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منهما ما يصح بين اثنين اخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة

فيجوز ان يكون تلك الاجزاء مستحقة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فيكون لتلك الاجزاء قابلية الاتصال

بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول لا امتناع لانفكاك الاجزاء حيث اقتضت طبيعة نوعية

تحقيقاً فلا يختلف مقتضاهما في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم ومنا الانفكاك مقيد له
المجموع حاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يباينه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب
لكن الاجزاء تختص بتخصصات عايقة عن الانفكاك لو سلم فانه عايق خارج عن طبيعة الامتداد ويلزم تجويز
امتناع الانفكاك بسبب عايق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلا نجوّز قبول
الانفصال وصرف الجسم والانفصال تعاقب والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان
على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل بل يكون موضوعاً للاتصال والانفصال وللقائل ان
يقول لو اثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضاً حالاً في الجسم بل يكون الامتداد
مقوماً للجسم قال فروع اول فيتفرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروع اربعة الاول ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع
في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة
لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا
ينفك عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان الشكل هو هيئة تحيط بنهاية واحدة او اكثر واحاطة متزجة
احاطتها بالشيء المتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا
تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة فلا يخلو اما ان يكون الا تحتاج
لكان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئاً من لوازمها لتساوي الكل والجزء في التناهي
والتشكل والاثنين باطل فاللازم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيئاً
من لوازمها لكان كل جزء من الصورة متصفاً بما يلزم الكل من التناهي والتشكل لعا بطلان

اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة
لكان الموجود منها بالفرض اكثر كثير متناه حجماً لا يكون بعينه ولا الكلية ولا الجزئية ولا الكثرة فيمتنع
فرض الكلية والجزئية في الاصل فان فرضهما بالفرض يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكل
الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وبقبول
الفصل والوصل لان المغاير يبدل للاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم باطل لما تقدم ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لتحققها
فالموجب للتناهي والتشكل هو حامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي بها استعدت لهما مختلفة فثبت
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى كما بينا ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابداً وكلما قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية فلها مادة على ما سبق تقريره من المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع
اما ان تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها او تنقسم في جميع الجهات لكانت الهيولى بانفرادها جسمية
حينئذ ذا حجم وموضع لانه حينئذ يلزم ان تكون للهيولى بقوة واما لم تنقسم في جميع الجهات لكانت الهيولى نقطة
ان لم تنقسم اصلاً وخطاً ان انقسمت في جهة واحدة وسطحاً ان انقسمت في جهتين واللازم باطل لعا النقطة
لا يمكن الا ان تكون حالة في غيرها والا لكانت جزءاً لا يتجزأ والهيولى لا تكون حالة في غيرها فليست بنقطة ولعا
الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها منفصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل في غيرها
ولئن تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تعيّن ذلك الوضع مخصوص بامكان
عينه فيترجح الجايز بلا مرجح وانما قال لحقتها تعيّن ذلك الوضع المخصوص لانه اذا لحقتها الصورة فانه لم يحصل

فان قيل احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء دون الوجود لكم بعدمها متشخصة على بقائها
قلت كونها متشخصة لا يكون الا بمقارنتها اياها حين ما كانت مقارنة لما معها اياها
تشخصها مستفادا منها على ما مر

والهيولى لا وضع لها قبل الصورة لا بالذات ولا بالعرض فان حصل جميع الاوضاع يلزم حصول
الاشكال منها واما بالذات فكذلك او فيلزم من اتصافها
بالوضع لذاتها من الصورة او لازم لها يكون
الا من جهتها وضع متاخر بالذات
بعد حصول الحال فيها وقد كان لازم
الواحدة في مواضع متفرقة وهذا ايضا حامح بيداية العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون حالا
ايضا بداية العقل فتعين ان يقبل ذلك الوضع مخصوصا وانا قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس
اولى بها من غيره فلما امكن ذلك الوضع لعكس غيره فترجيحه لا يكون من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك
الوضع ليس اولى بها من غيره لان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت
حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي
حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة
بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها
فيها لانكم متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها او بحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص
ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجيحا بلا مرجح وهو محال وثانيها ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة الجسمية لكانت موصوفة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون
للهيولى ما يقتضي عين الصورة وما يقتضي من الصورة مع الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفصل الثالث
في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى بل لكل منهما
افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها من
الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى
موصوفة متحيزة بدون الصورة وهو محال والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث
يمتنع الهيولى احتياج المعلول الى العلة الغائية فان الهيولى علة قابلة لتحقق الصورة فان تحقق الصورة

وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي التشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لا مطلقا احتياج
كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفصل الرابع في اثبات الصورة النوعية اي ان لا تخلو صورة
اخرى للمادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وبطوء اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات او بعسر وبطوء اللازم للاجسام اليابسة منها او امتناع قبولها وهو لازم للفلكيات
واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات
والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فلا بد لها من مخصص يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لكونها قابلة للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله ولانها
لا تكون مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة
لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاختصاصها بما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول للفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان
الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا بواحد من الامور فلو كانت لكانت خالية عن هذه الصورة
لما اختلفت الاجسام في هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات
اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك كل منهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار
ولكن ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون
الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية
ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول

وبعضها

الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان نجوز انفكاك
الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى بان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين
فقوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستغلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل
قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى فان كون الجسم قابلا
للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم
كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام
لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض فالاتصال والانفصال لا يتحقق
بدون تبدل الحالة واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجد علم التلازم بين قبول القسمة الوهمية وقبول القسمة
الانفكاكية ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر ولقائل على الوجه الاول من الوجهين الاولين
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجد اقتضاءها المائع المجرد وضعا معينا بشرط
اقترانها بالصورة بان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير قبلت وضعا فاذا
لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يلزم ترجيح لجانب من غير مرجح وانما
يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص هو الهيولى فقط ولم لا يجوز ان المقتضي للوضع المعين المائع
المجرد بشرط اقترانها بالصورة بان يكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي
احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها فلا يلزم ترجيح لجانب بلا مرجح ولقائل
ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع في غير تجردها وان لم تخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح لجانب بلا مرجح ولقائل على الوجه الثاني

من الوجهين الاولين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجد كون الواحد
مبدأ لكثير بتقدير ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن
الصورة ويكون موصوفة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم
قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير وما ذكر في بيان عدم جوازه في
العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدء كون الهيولى بالفعل ليس
نفس الهيولى بل مبدأ كونها بالفعل هو الموجد لها ولقائل على الدليل الذي ذكره في اثبات الصورة النوعية
فللمعترض ان يطالب بكون ذلك ما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض
التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادي لتلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام
بتلك الاعراض يوجب ان يكون لصورة نوعية فكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان يكون لصورة اخرى
ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما
كان للمادة فانه قبل حصول تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول
الصورة اللاحقة واما اختصاص اجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة
مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها
فللمعترض ان يزعم ان يجعلوه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة
من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سببا لاختلاف
الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها
بالكيفية المعينة لانه قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها.

واقسام الجسم

استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة ولما الاجسام الفلكية فانما تختص كل واحد منها بكيفية معينة

لان مادتها لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات تلك الصورة ولقائل ان يقول ليس

للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية تختص الجسم بها نوعا فلا

يمتنع ان يختص جسم من غير ان يتقوم باحد من الصور النوعية والاعراض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد

تخصصه بالصورة النوعية فلا ينتفي النوعية بما تقتضيه الاعراض المذكورة منها للاستناد الى ما هو مقارن

للجسم بل ينتفي الاستناد الى امر مفارق قال الباب الثالث في اقسام الجسم اقول البحث الثالث في اقسام الجسم

والاجسام اما بسائط او مركبات فذكر للتنزل اقسام لانه لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع او فيها تركيب

قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى

وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح في داخله نقطة يكون

الخطوط الخارجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية وان الشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة للتعين

الطبيعي وهي واحدة وقابليتها من جسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل

الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كرة والا لاختلف هيئاته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي

هيئات مختلفة وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات هي الافلاك ولما كوكب وطريق اثبات الافلاك الاختلاف

بالحركات الموصوفة بالرصد بعد تقرر الاصول الحكمية وهي ان لكل حركة ان لم يتحرك بالذات وتحركها ما هو

عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها والامتناع الخرق

والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بلا ارصاد

على الوجه الذي اثبته المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث عاس مقعر العالي محدب السافل ومركز

الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بحركته اليومية يسمى الفلك

الاعظم والفلك الاطلس وفي الشرع العرش المجيد وهو الجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات وبرهن عليه بوجوه

الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب

ان يكون محيطا بالكل والا لم يكن نهاية هذا خلف والا تناهى على تقدير التناهي الى جهة موهومة دلت وفيه لانا

نشير اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما يشار اليه اشارة حسية وهو مقصد للمتحرك

بالوصول اليه يكون موجودا غير محتمل او وصنع فالجهة موجودة غير محتمل على الانسان او يكون فاته

وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد

للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس موجودا تقرير الجواب ان كل ما هو

مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض

لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة

لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما فرض انها اقرب جزئيها من المتحرك فان وقف فالجهة

لا ما بعده فيما فرضنا جهة بجميع جزئيه جهة لا يكون ان لم يقف فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك لانها

وصل اليه ملوك الجهة لا الى الجهة ولما ان يتحرك الى الجهة ما بعده فيما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل

الفسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها حسبا ان حركة في الشيء المنقسم اما عن جهة

او الى جهة بعد انتفاء الاولان والثاني الذي وقع فيه حركة هو المسافة لا الجهة ولا الكانت

الجهة موجودة غير منقسمة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم لا يتبدل بالعرض كالفوق

والسفل والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو الفوق والسفل وبعد ما ستأتي المتبدلة

بالفصل غير متناهية للزمه جهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في الجسم امتداد لا غير متناهية
ويكون لكل طرف منه جهة وحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد
فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة حينئذ لا تنتهي فيكون
هذا وهذا لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده وما كان من الجهة فات وضع
يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء
متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك
الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشيء مختلف الطبائع متشابه
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان
يكون المحدد للجهتين جسما واحدا لانه لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في
الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد
عنه فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما او المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا وان تعدد واحاط احدهما
بالآخر يكون دون المحاط في التحديد سواء وقعا في التحديد بالوضع او المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين
لانه يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما
واحدا اما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان
الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه
اعني القرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بحد له فتعين ان التحديد انما يكون
بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق

بمحيطه

بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذا لان البرهان يقتضي جسما محيطا بالكل
اما انه يلزم ان يكون الفلك التاسع فلان الجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح
الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلاله الى الاجسام المختلفة والانتقال
الى الاحياز الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لا بد ان تكون
الجهات متقدمة على هذا الجسم المحدد متأخرة عنه فيكون للجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هف فلا يكون
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان
للجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث ان الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة
اليومية السريعة من المشرق الى المغرب مع كون حركاتها متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها وحركها حركتها
اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها
اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات كما ثبت في الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك
الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم
ومنطقته ويسمى الفلك البروج وله ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على
ما ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ومن السبعة تسمى ممثلات لفلك البروج ومنه
هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس
يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى
ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض
منفصل عن الممثل يماس محدبا بها ومقعرا بها على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب

منه حضيضا وكالشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اي خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما
على الآخر لكن بطلميوس مال الى اثبات خارج المركز اولا وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز
فلعطارد فلكان ممثلان خارجا المركز بسمك المتمم لهما لكن ما اشتمل سائر الممثلات على مثلها وهو المسمى بالمدير
ويسمى الذي على الآخر اشتمال حاوي الممثلات على ممثلها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا
آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى فلك الفلك بالمائل وعند البعض محيطا بالمائل ويسمى ممثله بفلك
الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة
المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما
دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة
خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك بغير الحركتين المذكورتين ولعل الكواكب السبعة منها سيارة
كل واحد منها في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمسة متحيرة وهي غير الشمس والقمر ولعل الثوابت
فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن
ان يكون في افلاك كثيرة قال المصنف ونعم الذي يقول ان ما ستلزم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق منفصل من ثخن فلك يشبه حلقة بكعبين قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب ويتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب
او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة
واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال فرعان هي اقول
فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا تحجب ما وراءها اذ لو كانت ملونة
لحجبت الابصار عن رؤية ما ورائها والتزم ان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر

البطلان فان الكواكب قد يرى ما فيها تنظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع
انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها ولئن سلم فلا يمتنع في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع
ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية
ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون
مرئي من غير عكس ولقائل ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم
باطل والملزوم مثله والثاني ان الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية
الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا
كان كذلك استولى الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها اياها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها انواع مختلفة بالحقيقة مقولة عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك
اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة
والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون
لها تاثير بالحرارة والبرودة فيما حولها من جهتها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا ...
موصوفة بما ينبغي ... ولا خلاف فيها من ساعدوها بطل فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك
لكن ... والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة
والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة بسهولة قبول التشكل والالتصاق وعسرهما
فتكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة

لانا لا نسلم انه يلزم فيه الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة للافلاك بل هي
غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط بالفعل لزم
ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال
على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان
والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة
والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه نظر اما اولا فلان امتناع ان يكون محدب
الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد حجمه ولا يلزم منه ذلك في الشيء الذي في المقعر
لان الامتناع لانتفاء الشرط هو غير متحقق فيه ثم هذا الاحتمال غير متحقق بان التغير في المقعر بالزيادة
والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهو محال لانه ليس بمسلم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل و
التكاثف فلم يلزم التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليست بقابلة للحركة المستقيمة قال الثاني
اقول الدعوى ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع
التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا تنتفي لعود مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع
والموضع ما صح للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا لطبائع الاجزاء المفروضة
فالنقل عنها جائز وتبدل الفعل لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجب ان يكون في
طباعها ميل ولما امتنع عليها الحركة المستقيمة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فيجب ان يكون
في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدا للميل الطبائعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون
المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل المستقيم في الجسم البسيط دال على

١٠٦

انه ممتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق
على الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب منهما ووجوده عند الاجرام السماوية و
وجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العايق يدل على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي
متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل
مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة
واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة قال
المص وهذان الوجهان انما يدلان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء
المفروضة في العناصر متماثلة مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول العناصر فيها مبدأ
ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون للبسيط في طباعه مبدأ ميل
مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عنه وذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في
طباعها ما يمنع الميل المستدير قال ولعل الكواكب اقول ولعل الكواكب في اجرام بسيطة شفافة
كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا تفاوت فلعل القمر كرة نصفها مضيء ونصفها مظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه
حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا
فاذا تحرك فلك القمر تحرك مثل الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء
ويزداد ذلك القدر من الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا في كل يوم يزداد الظاهر من الوجه المضيء حتى تتم
حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة فتكون عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء

بتمامه فنرى بدرا ولو اتصل هذا الجسم بجرم القمر بان نور القمر مستفاد من الشمس انما نوره كسوف
يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا والحيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا تنقص انخسافه قال وكلها العناصر اقول واما العناصر فاربعة النار
والهواء والارض والماء وذلك لانها اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب
مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب
المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس بحدته ماس لمقعر
فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة
فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة وهو مع ذلك حارة بما محسوسة فالنار الصرفة
بالطبع الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن ما في الجسم المجاور لها وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا انها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة
لانها سهلة القبول للتشكل وتخلية التركيب [illegible] لم يكن كذلك هي النار التي عندنا
فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيط فيما يتصل ذات
الى الهواء وليعتذر الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا
خمدت وفارقها سخونتها تكون اجسام ارضية صلبة يقذفها السحاب الصاعق فيتولد الاجسام
الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة
اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض
[illegible] ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب

وهو النار الخالص يابسة مماسة لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب لماسته لمقعر النار وثقيل مطلق
وهو الارض بارد يابس وهو الوسط [illegible] مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان حقه
ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة لتكون منشأ للنبات ومسكنا
للحيوانات تم

والثاني شفافة لانها لم يكن ساترة لما وراءها من الكواكب ايضا النار التي عندنا لما كانت اقوى
كان تلونها اقوى وكذلك اصول الشعل وصار النار رقيقة التي شفافة لا يمنع الناظر وهكذا النار الطبيعي لم يكون
فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء شمول المقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف لانه يتحرك بطبعه الى الفوق
ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد
كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء اذا تسخن به يصير ورته بخارا الذي هو اسخن
والطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته
لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهي انه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل
وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض ثقيل مطلق انه يتحرك نحو
المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم بالاثقال يابسة اما يبوستها فظاهر واما برودتها
فلانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث يكون مركزها
منطبقا على مركز العالم والماء ثقيل مضاف لانه يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب محيط
محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد
بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة فصار الماء والارض
بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر
باسرها كائنة وفاسدة تنقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورته ويلبس صورة هو الكون والفساد والانقلاب
اما بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجرا وكانقلاب الارض الى
الماء فان الحجر يجعل اصحاب الحيل المياه الكبريتية وذلك بان تصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق او بالسحق

ثم تذاب بالماء فلما انقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب

على الجمد يركبه نداوة لا لقطرة حدثت مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء لا يصعد بطبعه

ولانه لو كان بالرشح والصعود لكان من الماء الحار اولى لانه الطف واقبل للرشح والصعود ولا

بمعنى ذلك القطر في الهواء فنقول ان الطاس الذي الهواء المطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء

كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء

لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء ولو كانت المائية باقية في الهواء للزم

لها نفاذ تلك الاجزاء اذا نوالت حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء بعد اخرى فتنقطع مع كون الاناء

بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثها كل مرة انقص مما قبلها ولما تباعد زمنه حدوثها

فيكون بين كل حد وبين زمانى طولها بين حد وبين قبلها التباعد من الاناء وهو كلها على خلاف الواقع

فيلزم انقص برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء فلم لا يصير الهواء المحيط بذلك الماء

ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجرى الماء جريانا طبيعيا

والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء ماء بل حصل في الندى الذي يركب الاناء من

اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند

التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظ تبطئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية

المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات التي فيها فالاناء المذكور

لشدة برودته تنفذ الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل

الهواء المطيف به ظاهرة عن برودته الشديدة سريعا فلا ينفذ الهواء ما دام

على سطح الاناء ماء اما اذا انحى عنه وانفصل الهواء بالطبع عاد الى فساده ولما انقلاب الماء هواء فان

الغليان يحلل منه الاجزاء يحيث يطلق بالكلية ولما انقلاب النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار

المنفصلة عن الشعل لو بقيت نارا لاحرقت ما يقابلها على بعض جوانبها فاذا انقلبت هواء ولما انقلاب الهواء

نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطاق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء

الذي في الكير نارا وان هذه كلها من بيانها وهذا تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط

او وسطين فهذه الانقلابات دالة على الهيولى مشتركة قال ولما المركبات في اول واما المركبات

فانها تحدث من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار باجزاء مختلفة مقادير مختلفة

ومنها المعادن والنبات والحيوان فالدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج

هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة

نفس لها وتسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة

وتسمى حيوانا فجميع هذه الصور كالات او زفان الكمال ينقسم الى متنوع بموضوعه كالانسانية و

مواد شئ تحت في المادة والى غير متنوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان بعرض للنوع بعد الكمال الاول

فهذه الصور كالات مختلفة الاثار بصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني

من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس للانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على

اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها بحيث لا تشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس

هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه لا تغير بالذات

متساوي النسبة الى جميع المادة فتولان بسبب صور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصفة الاربع

النوعية التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الاول
يكون بسببها لا يزيد على اربعة فتولدت بحسب صورها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب للامزجة
فان التركيب يختلف باختلاف مقادير من العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان مقادير
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه وكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات
الواقعة في الامزجة هي اسباب بعضها كطبائع مختلفة متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان
وانواعها واصنافها فالخاصة والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها فتختلط فتنكسر كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان
يفعل كل بكيفيته في مادة الاخر بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخر فتنكسر كيفياتها فيحدث
منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت و
تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله
لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى اخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله
عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا
فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا
لان المادة من حيث هي مادة قابلة من حيث هو قابل لا يكون فاعلا فلا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا بالمادة فالمنكسر المجموع من الصورة والكيفية يكون كاسرا
والمجموع ايضا منكسرا ولكون آلة الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة

بين الحارة والباردة لو امتزجتا غير صورتي الصورتين فيهما ولا يلزم ... وقوله المتشابهة اي الكيفية
تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات
العناصر البسائط قال الرابع في اقوال المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث
الاجسام وان جوز الاحتمال بحسب العقل اربعة لانه لعله اما ان يكون محدث الصفات والذات او قديم الذات والصفات
او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع عالم لم يقل به عاقل واما الاحتمالات
الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس
ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
المقدار وان كل دائرة مجري مجرية ... لا الا زمنة سوى حركاتها والاوضاع فان كل واحد منها
مسبوق بالاخر لا الى اول والعناصر قديمة بمواد ... صورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها
النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول واما الثالث فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية
كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كانت قديمة بذواتها محدثة بصورها
الجسمية والنوعية وصفاتها ... ثم اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى بعنوان تلك
الماء جسم زعم تاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل منها الارض بالتكثيف والا بخاد والنار
والهواء بالتلطيف فان الماء لما لطف صار هواء وتكون النار من صفوة الهواء والسماء تكون من دخان
النار وبعد الذي ... فقد اخذ من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر

اليه نظر الابنة فذابت لحرارته فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي
انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من
موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويقول
العامة ان صور المعدومات في ذات المبدأ الاول لا بل هي في مبدعه فسبحانه تعالى بوحدانيته ان يوصف
بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من
السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكون الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفو
الهواء تكون النار ومن الدخان والابخرة تكون السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكون
الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على السبب بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال ولعل ثاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال آخرون من الاوائل
ان الهواء المحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكون من لطافته النار
ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتلطف والسماء
من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف
وعن انكساغورس ان الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار
مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فيها اجتمع من تلك
الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التأمت وصارت جسما ومن القائلين على هذا المذهب [illegible]

والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل
ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة
كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة بذواتها حركات دائمة ثم اتفق من تلك
تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل
فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من حركات السماوية امتزاجات العناصر ومنها المركبات
وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم
هم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى و
الدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه تفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس
لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها فكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى
وعشقها وطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس الباري
تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات
والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته
ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما
دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات
الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة
والسعادة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة

عند الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي نقطة كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك
الاحاد اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك
تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات
وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا
في المبادي المطلقة معا فاذا الوحدات الموجودة بانفسها فان عرض لها الوضع للوضع صارت نقطة
فان اجتمعت نقطتان حصل خط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبدا الاجسام الوحدات ونوقف فالبنوس في الكلي قال لنا وجوه الحج الاول لما فرغ من تزييف
للمذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلثة الاول
هو الذي اورده الامام في تصانيفه وتقريره ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها لانها لو كانت
في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت
متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت
متحركة في الازل لكنه يمتنع ان تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل
لان ماهية الحركة حصول بعد فناء جزء وحصول اخر بعد فناء جزء تقتضي المسبوقية بالغير فماهية
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي
لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة
الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين

ولذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر
واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر
البطلان فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات والاجسام الاجزاء عندهم وهذا [illegible]
تعميم الدلالة ولا بد من بيان ثاني الاجسام لعدم الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه
لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة
للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اي وان لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا اما بالضرورة لا
جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود
والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل لما لم يكن لذاتها كان للموجب ولا بد ان يكون
الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم الدور او التسلسل
وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب فحينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجبه
الذي هو الواجب او ما هو منتهيه الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في
الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل
ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل فيثبت حدوثه لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا جاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن
لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكنه لا يمتنع وجود الجسم مطلقا
فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لا من غير ذاته
كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه

مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المجرد
للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان
والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع حصول في المكان فيستحيل
وصف المجرد للجهات بكونه متحركا او بكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المجرد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم
انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمجرد مكان بهذا المعنى ولئن سلم
ان المجرد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان
له ولم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان
له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع
والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المجرد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لا نم
انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازلي ينافي
حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل
لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تنقضي ومن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما ممتنع ولقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل
حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسر بعضهم بانه امر وجوده
ذو ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات لا تكون ازلية على
تفسير به الازل اما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر تنقضي ومن امر يحصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تنقضي ومع الامر الذي يحصل فلو كانت

قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تنقضي ومن امر يحصل

الحركة بحسب النوع مركبة من امر تنقضي ومنه لم يحصل لم تبق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل فان نوع
الحركة يمكن ان توصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تنقضي ومن امر يحصل يرجع الى اشخاصها
لا الى نوعها فان نوعها لا ينافي للازلية قيل لا نسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله
لان سكونه ان كان لذاته يمتنع انفكاكه وان كان لغيره فلا بد وان يكون موجبا ازليا او منتهيا الى
الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث
فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فيتنافى حدوث الحادث ووجود السكون لان يبطل الشرط مناف
لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود الحادث
فيلزم الدور قيل لا نسلم ان الازلي لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك
المعين فانه يتوقف على ايجاد العام فبعد ان وجد تعينت تلك القادرية للشيء الجاد الموجود فقد
عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا
الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا
قال الثاني ان الاجسام ممكنة الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة لما من الهيولى
والصورة ولما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر
الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد مع جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من
جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون
اختلافها لعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب

وذلك السبب لا يكون موجبًا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو مح اما انه لو كان موجبًا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او
بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب
وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط
دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه مح فلان كثيرا من
الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا
فكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب
الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث المتعاقبة فلا يلزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة
المنقضية المتجددة لا دوام لها لانا نقول وجود شيء من الحوادث ان توقف على وجود الحركة وتلك
الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعًا
وطبعًا في الوجود معا وهو مح وان توقف وجود شيء من الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود شيء من الحوادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة
بعد وجودها دوام شيء من الحوادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق الحركات المتعاقبة
لا الى اول وكل سابق منها معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود مع ان بعضها وجود الحركات
المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة
قد لا يتوقف بقاء الاثر المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها

على حدة فينتفي ما بيّنّا معه قال الثالث لاجل اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها ان كل جسم لا يخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مبنية على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق
عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهي الاولى والثانية وكبراه مشتملة على
الاخريين قال المصنف والاولى بيّنة اما الصغرى بيّنة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع
حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله واما الكبرى فمبرهنة اي الكبرى مبرهنة في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب
الاول كما عرفته سابقا قال لتصحيح المطلب الاول اقول اصح الدلائل القائلين بان الاجسام قديمة بانها لو كانت
محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا
والثاني مح والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم
وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في
الاثار حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني فيتوقف على حادث له مؤثر فينتقل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان
ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فننقل ذلك المؤثر
فهاهنا شقان اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام
اليه ويلزم القدم او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو مح وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول
الاثار او لا فان كان الاول يلزم قدم الاثار فيلزم قدم الاجسام وهو المدعى ولعل الثاني لا يجب فكان وجود
مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض فاذا مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار

لان تخصيص احوالها بالوقت المعين بلا مخصص اللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة

وثانيها مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجوده ذلك الاثر دون وقت آخر لعله ان يتوقف على اختصاصه

بامر ما لاجل كان متساويا بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك الخصوص معتبرا في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل

والتقدير بخلافه منه ان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجوده ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه

بامر ما لاجل كان متساويا بوجوده ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث في ذلك الوقت المعين تخصيصا بلا

مخصص [?] ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكان قبل

حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت قبل الحدوث لا يكون نفس الاجسام

ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لانها لو كانت حادثة وكل حادث له

مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان الاجسام قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة ايضا

قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا

بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة

والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه

في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت ان تغير الى مرجح آخر فانه يمكن

تعلق الارادة بالايجاد في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بالايجاد في غير ذلك

الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب

بان تعلق ارادة الله تعالى بالايجاد في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان

الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه لو كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات

وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى ولعله انما كان واجبا بالارادة فلا فائدة فيه تخصيص الاحداث بالوقت

المعين

المعين يستدعي على امتيازه ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل

فلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا امتياز الا في الوهم وانما يبتدئ

وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتدائه لوجود

الزمان اصلا واجيب عن الثاني وعن الثالث بان مقدمات الدليلين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق

الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على

حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والفلاسفة والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام

قالوا انها ابدية لانه لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل

مختار او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد

سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا باس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام

انه ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته

انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون من الاقسام الثاني لا الاول وان لم يكن

وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البقاء

وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للآخر فيكون للكل واحد من العدمين

تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين

احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث

هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر

اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود

الآخر والمؤثر حاصل مع الآن فلو حصل العدم معًا لحصل الوجود معًا فيكون الشيء موجودًا ومعدومًا
معًا وهو محال ولا ينفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بزوال
شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض ولان ذلك العرض محتاجا
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم بالفاعل قوله الفاعل لا بد له ان يكون
اثره وجوديا ولا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد له
امر لم يتجدد فان لم يتجدد امر لم يعدم وان تجدد فالمتجدد اما عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه
لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاصل الضدين
يخالف الآخر وهو محال وان كان وجوديًا كان ذلك حدوث الوجود آخر لا عدمًا للموجود الاول سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف
على عدم الباقي قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها
عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا
لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة
سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز
ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين
معلولي علة ولصدق فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال
صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت

الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم
ان الاشعرية اتفقوا منهم على ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما
القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان
الفاعل المختار يفني العالم بلا واسطة وبه قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى
انواع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله تعالى نوعا كان العدم للجوهر وقال
امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي
قال ابو الهذيل انه كما قال كن فيكون يقول افنَ فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء
وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول ان يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
بان فناء واحد يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان
يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء لان الفرق بينهما واضح بديهي المنظر
فان القول بانه لم يفعل حكم باستمرار ما كان ويقال صدر شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم
بتجدد العدم بعد ان لم يكن ويصدر عن فاعله وتمايز العدمين عن خارجيهما يكون بانتسابها الى وجودين
او بانتسابها الى احدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان
التضاد حاصل من الجانبين على السواء فتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب
والجواب بانه يكون الحادث اقوى لترجح الموجود على المنفي واما بطلان الاعدام بسبب انتفاء الشرط
وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فانه يجوز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون
الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا

ومحصول برهان المسامتة ان يفرض خطان متوازيان من مبدا معين احدهما متناه والآخر غير متناه ثم يفرض ... فلا بد هناك من نقطة هي اول نقطة المسامتة فيها لان تكون فوق النقطة نقطة اخرى اولا ... النقطة الفوقانية اول نقطة المسامتة بناء على ان حصول المسامتة بحركة الخط المتناهي ... لكن الحركة منقسمة الى غير النهاية فيحصل المسامتة بالجزء الاول من الحركة فلا يكون ... النقطة المسامتة ... ولكن مفروض تناهي الخط الذي فرضناه غير متناه فتناهى الخطان معا وهو

وقد تبين بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك لالام يقتضي انعدام المشروط وبيان الالزام غير كون الحط لمولانا عبد الرحيم

الوصف شرطان لا اعلم بان الوصف لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد

مع عدولا الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك والمعتزلة ولقا الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى

الوصف فبطل لان الدور انما يكون لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا

ليس كذلك فان الاحتياج لعموم الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والوصف المعين محتاج الى جسم

معين بعينه فلا يلزم منه الدور وجوابه الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس

بعينه فيضاف فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين

الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر او الى ما يتعلق بالآخر ليس بممنوع فان ذلك يكون

مصاحبة الغائية ومنها ينتقض امتناع الانفكاك فاين ذلك المثال بالمنفصل ... على الوجه المشهور غير

صح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذلك الآخر لا الى الاضافة ومعلولا علة واحدة

يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس ثمة عدم للاحتياج مطلقا غير كونه الدور **قال** الفصل

في تناهي الاجسام **اول** المبحث في بيان تناهي الاجسام الابعاد والموجودة في الخارج متناهية

سواء فرضت خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر

متناهيا موازيا للاول فاذا امال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول

اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول

نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء النقطة التي

فرض انها اول المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها الذي المسامتة مع الفوقانية

قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف

فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واحتج

الشيخ بان لكل جسم فما وراءه متميز مشار اليه بالعقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب

الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية

فيه ولا تنوع ولا تكثر فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون

جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان خارج

العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثابت

فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا **قال** الفصل الثاني

في المفارقات **اقول** لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة

مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة

الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس **المبحث الاول**

في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اعلم انه ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية

اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر

الغائبة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملائكة الاعلى في عرف اهل الشرع والثاني اي الجواهر

الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية

عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة

للبسائط الاربع العنصرية النار والهواء والماء والارض وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض

واليهم اشار صاحب الوحي عم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث اي
الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة
الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر وهم الجن
وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان ان كانت شريرة
كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها
على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين انكروا
الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واورد المعتزلة انكروا لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا
تكون قوية على شيء من الافعال وان يتمزق تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نراها
والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب بانا لا نجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون
لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند حضوره غير واجبة
ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما
الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة من الملائكة وتارة من
الجن فان المقصود التقسيم الذي ذكره على الوجه المذكور فيما المستنبطة من فوائد الانبياء عم في
المستنبطة من فوائدهم وطريق العقل ليس من طريق الهداية لعلها من قبيل ما قال الله تع وما يعلم

جنود

جنود ربك الا هو قال الشيخ اقول المحكي اما العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام
قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات فهي الموجودات الممكنة التي لم تسبق في وجودها
عدم زماني كما روي عن النبي عم انه قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على
وجود العقل هو بيان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب
اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تع لانه واحد حقيقي
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب فالواحد الحقيقي لا يصدر عنه مركب ولا يجوز ان يكون
الموجد القريب للافلاك جسما لان الجسم الاخر اذا حاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان
المحيط الذي هو علته يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط
وعدم الخلاء في باطن المحيط متلازمان فان عدم الخلاء داخل المحيط يتعين اعتباره باعتبار وجود
المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن
المحيط فاذا اعتبرنا تخصص المحيط بالعلية كان معه المحاط المعلول له كان وجود الذي يتخصص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تخصص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الخلاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط الذي علته الخلاء واخذ المحيط بتغاير اعتباره باعتبار وجود
الخلاء المحاط لكن قد بينا ان الخلاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء
واخذ المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء
ممكن الذات وهو محال لما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك

اما لطافة الافلاك به لزم ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو محال فان

الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلول للخسيس الضعيف الصغير والثاني لان الجسم مطلقا لا

يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر او لا فلان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع

بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان

ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته

لان المادة انما تكون الجسم موجودا بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة

الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون

بمشاركة ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة

اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع

بالنسبة اليه فان لم يكن بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا

بغير مشاركة الوضع وما يكون علة للجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا

فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى

ولا في الصورة لان الهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى

والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم فلا يكون

الموجد القريب للافلاك مما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة

بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد يستغني عن

الاداة وهو العقل لكن الصادر منه ابتداء اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه واحد من جميع الجهات

فالصادر

فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط جسما لان الصادر

الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من جواهر كما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الهيولى

ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للآخر او واسطة مطلقة للآخر واللازم

باطل والا يلزم تقدم احدهما على الآخر بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة

فاعلة لها ولا تعين للصورة مستغنيا عن الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة

موقوفة على تعينها فلا يتقدم الهيولى على الصورة ولانه يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة

عليه فلا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف

على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه

ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم لانه لا سبق للمشروط في تاثيره بما هو شرط فيه اعني الجسم فالصادر

الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة

او نفس او عقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل فتعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان لما

الاول فلانا نسلم ان العقل ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان

كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو اعني وجود المحاط واجبا بالغير ولقائل ان يقول في اللازم

بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بالغير

الذي هو المحيط فلم لكنه لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المنافي فيجوز لذلك ان يكون صدق التنافي بانتفاء

الكل من المنافي فيجوز ان يكون المحاط واجبا بالغير الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط

واجبا بالغير لجواز ان يكون منافاة هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم

نفي الاعم وان الالزام بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني الحاوي واجبا لغيره انه
ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب الحاوي بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء
اذا لم يكن المحيط علة للحاوي فان الخلاء لا يتفرض بارتفاع الحاوي مطلقا بل انما يتفرض بارتفاع الحاوي
من حيث هو حاو ملاء بان يتفرض محيط لا حشو له ليتفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس الخلاء
واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب الحاوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقوله الخلاء
ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء فانه نقيض لامتناع بل معناه ان تفرض ... يقتضي امتناعه ولا يتصور
الخلاء الا بان يتفرض محيط لا حشو له ليتفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء ولكون انه يجوز ان يصدر الجسم
من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد ولما اكن فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر
الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وهو من المبدأ الاول زايد على الماهية ووجوب بالنظر
اليه والامكان من ذاته وتعقل لمبدأه وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب
وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فيكون ذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك يشتمل على مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية ويصدر من العقل الآخر على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال
هو المؤثر في العالم العنصري المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول
ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما هو كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو
الفلك ويشبه ان يكون العرش او متصلا بالعقول عم ما هو مخلوق الا صورة تحت العرش قال نوع
ما كان ... اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت

العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل كما سبق من مذهب الحكماء ان يقابل هذه الاحكام
الاربعة اي الحدوث والفناء بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون
الا الماديات فان مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع له اشخاص
كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاته حاصلة بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريره في المبحث الرابع في هذا الفصل قال المبحث الثالث اقول المبحث الثالث
في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية
لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة
ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون تركه التوجه عنه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون
الحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا للحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه
وهو ما هرب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون بنفس الحركة داعيا طالبة
بالطبع غير هاربة عنها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المتحرك الذي
هو فاقد الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له
في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك الذات انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها
ويكون ما يقتضيه لذاته فكل المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان تكون قسرية
لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر
في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للحاوي بالنسبة الى المحيط وحركة المحيط

تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة
منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات
مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة لها متخيلة ولها
عاقلة لان المدرك ان كان لادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان لادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان
الحركة الصادرة عن التخيل الادراكي لامر جزئي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فالداعي
بجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية
لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان تكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل
ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تتخلل كالعنصريات فلا يتغير الاجرام السماوية من حال ملايمة الى حال
تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا
حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فقط بل عاقلة
وليست المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك بل لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان
حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات
جزئية تابعة للادراكات الجزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن
المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد
الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشاهد

عند

عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود
منها طلب النافع ودفع الضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملايمة الى
حال غير ملايمة. **قال** الرابع في تجرد النفوس الناطقة. **اقول** المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة
وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم
ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالبديهيات وساير البسايط كالنقط
والوحدة والبسايط التي تتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم
بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال
وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا
على الاجزاء فذلك كل لا يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم مجموع
اجزاء العلم التي ليست بعلم به امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه
بان نقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن
جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فهذا كل محال لانه يلزم
ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم امرا زائدا فننقل الكلام الى الزائد ويتسلسل
او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام
ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم

١٤٠

ان كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذا الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض والاول ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط ينقسم الى ما يساويه في الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو هو لا من حيث لحوق طبيعة اخرى ولعل الحال كان لحوق الحال فيه من حيث طرو طبيعة اخرى لكن انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو كل العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث انه متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل يعتبرها العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم ظاهر في الغرض فذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان للعلم اجزاء غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقوم عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل

لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل اعني النفس الناطقة لا ينقسم الا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الى العاقل ح اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك كالسواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني والا لما كان منتقضا بهذا الجسم والجسماني قال الثالث ح اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم بط لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون عبارة عن صورته له فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله له او لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له وان لم تكن كان تعقله له لحصول صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكنه محال حصول صورة اخرى مماثلة لها لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان لتلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لانه مقارن لعاقل مقارن

بمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورة الممتنع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة
قال المعترض وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل
بصورة اخرى مماثلة لصورة العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة التي هي مساوية له في تمام الماهية
وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجود في الخارج
جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يتماثلان العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة والحالة
في العضو الصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا يلزم على تقدير منع هذا الاضعف ولعل ان يقول الماهية
التي عبارة عما صدق ذلك الشيء في النفس وليس لواحقه الخارجة عنه والاشكال الصورة المعقولة التي مساوية
لماهية الشيء بل عينها فانما باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق
الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية
لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة
المعقولة باعتبار انها صورة تعقل بها الشيء لا تكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة حيث ان تكون حالة
في محل الة كانت العاقلة جسمانية فذلك لانه لو كانت العاقلة جسمانية فذلك لانه لو كانت العاقلة
جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة
الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هف **قال** الرابع ح **اقول** الوجه الرابع
ان القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية
لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لان القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له كما سنذكر في باب ان
القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على التعقل

اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية
وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قدرتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوى الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على اشكال آخر بعده ذلك وان عنيتم به
ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا
توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة **قال** الخامس ح **اقول** الوجه الخامس ان الادراكات الكلية ان
حلت في جسم انقسمت بمقدار ذلك الشكل ووضع واين بتبعية المحل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الجسم
مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية لو حلت في الجسم اختصت بذلك
المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين
المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع
معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية وعرض
على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص لا لها اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية
وتجرد ماهيتها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها ثبوت ما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع
فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان نقول الادراك
الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح
في كليته فلا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **قال** ولها الفعل ح **اقول** لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه

العقلية وكما يدل على تجردها من النقل فقد ذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وقد ذكرنا في [illegible]

الطائر لو حرك جناحيه حول الشيء ابدا يريد ان يقع عليه فلا تشكل ان مثل الآيات والحديث دالة على

ان النفس مغايرة للبدن ولا تدل على تجردها [illegible] عند الشرع واختلف المتكلمون في تجرد النفس فقال

ابن الراوندي انها جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر

الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ

هي مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحيوة في البدن وقيل للنفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي

النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف

والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وسماها

[illegible] لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء

[illegible] واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه وثانيها [illegible] دم في الحيوة قال

في حدوث النفس ح اقول اختلف العلماء في حدوث النفس المليون لما ثبتوا ان ما سوى الله تعالى حادث [illegible]

[illegible] نفقوا على حدوث النفس [illegible] فمن المليين جوزوا حدوث

النفس قبل حدوث البدن لما ورد في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع الآخرون

حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فانه تعالى جعل انشاء الخلق [illegible] خلق الانسان حيث

قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا

العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر [illegible] بقوله خلقا آخر

الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدل الآية على ان [illegible] الروح وخلقه بعد تكميل البدن [illegible]

من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس قال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط

حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع

لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية

فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت

جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة

لان تعدد افراد النوع [illegible] بما به تعلق النفس بالبدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس لو كانت قبل

البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علم الآخر وان لم تبق

النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة مختص با

المادي وقيل على هذا الدليل بانا لا نسلم ان كون النفس بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مبدأ [illegible] عوارضها

ولا يلزم اشتراك النفوس في هذا العرضي التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض

وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان عند الحكماء كل جسم مركب [illegible]

[illegible] كيف يكون كل مركب جسما والمجردات [illegible] متشاركة في الجوهرية [illegible] ومخالفة [illegible] فيكون

بعضها على البعض فيكون المجردات مركبة [illegible] الفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع

فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل حدوث الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها [illegible] على سبيل التناسخ

قوله وعند تكم الوثيقة اشارة الى جواب [illegible] تقريره انه لا يجوز تعدد النفوس قبل حدوث الابدان لانه لو تعددت النفوس

قبل حدوث الابدان يلزم التناسخ وهو باطل [illegible] عند تكم الوثيقة في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس [illegible]

[illegible] في بطلان التناسخ [illegible] البدن [illegible] فاض عليه [illegible] لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن

شرط الحدوث للنفس من المبدأ، ولذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس على سبيل التناسخ والا لزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا الا انه يمنع التناسخ فثبت بطلان التناسخ مبني
على حدوث النفس فلما ثبت حدوث النفس ثبت بطلان التناسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان النفوس متحدة بالنوع لم لا يجوز
ان تختلف وتتكثر بالبدن وذلك لانها ذوات كثيرة لا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان
متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال السادس في كيفية تعلق النفس
اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة
في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة و
العرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يلابسه تارة ويفارقه
اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه مفارقة معشوقه ما دامت مصلحته
ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في مبدا الفطرة عارية عن العلوم
قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع و
الابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس اول ما تتعلق بالروح وهو جسم لطيف بخاري منبعث عن القلب متكون من
الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى كل اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك
القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى الثابتة في ذلك العضو نفعه كل
ذلك بتقدير العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء
خلقه ثم هدى وتلك القوى منها ما هي المدركة ومنها ما هي المحركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة
اما المدركة الظاهرة فهي الخمسة الاول البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين

اللتين تتلاقيان وتتباديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما سائر
المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وغيرها وادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة
في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط متوهم قاعدته آخر المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ان ادراك
البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط متوهم قاعدته سطح المرئي يرى
القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي قريبا الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد
منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروطي يخرج من الحدقة الى المرئي وتخيل
كيفية اتصال الشعاع بالمرئي ان يتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي ورأسه عند الحدقة
ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي
بل خروج بالمجاز كانتقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة
الى المرئي لتشوش الابصار لهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي يتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يتشوش
الابصار بهبوب الرياح قال الثاني اقول الثاني من المشاعر الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث اقول
الثالث من المشاعر الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصلة من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء
المختلط بتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل
اليها الرائحة قال الرابع اقول الرابع من المشاعر الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله

الى العصب ونشبه ط تخلل الرطوبة عن مثل طعم المذوق او صنوع وبالجملة ينبغي ان تكون الرطوبة عادمة الطعوم في نفسها
لتجلي الطعم ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤديه اليه فيحصل الاحساس به **قال** ومنها اللمس **اقول** ومنها اي من الحواس
الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالمحسوس
والتاثر بالكيفية المشابهة لكيفية العضو الذي فيه من القوة فيه فان الادراك لا يتبع الا الانفعال الحسي والشيء
لا ينفعل عن شبيهه فلا نعد قوة اللمس قوة واحدة بل نظرا فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من
الكيفيات ويحتمل ان يكون قوة واحدة يدرك بها جميع من الكيفيات **قال** واما الباطنة **اقول** لما فرغ من بيان القوى
المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة او معينة على الادراك و
المدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ والتصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور او معينة لمدركة المعاني فمنها
الاول الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة وانطباعاتها المتادية اليها والذي يدل على وجود
هذه القوة انا نحكم على هذا الابيض بانه حلو وان هذا الابيض طيب الرائحة فلو لم يكن لنا حاكم للحالة بحضرة المحكوم به
والمحكوم عليه لا يمكن حصول هذا الحكم لان النفس علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا الحس
الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعا
الى الصور الحاضرة كاللون والطعم وغيرهما ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ **قال** الثانية الخيال **اقول**
القوة الثانية الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس لا تقدر على الحكم بان هذا الذي ...

الطعم

الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا لكن لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع الا فينعدم صورة كل واحد من اللذين عند ادراك
الاخر الا انقت اليه ومن القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يتغايران
فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ **قال** الثالثة
الوهم **اقول** القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الوهمية وهي قوة تدرك بها المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات الجزئية
ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وكادراك الكبش معنى النعجة
معنى غير محسوس وهي الصداقة ومن المعنى ما لا تدركه الحس الظاهر ومن القوة يحكم النفس احكاما جزئية **قال** المصنف ومحل الوهم
مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط **قال** الرابعة الحافظة **اقول** القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة
الحافظة وهي قوة تحفظ من المعاني التي يدركها الوهم بعد حكمه بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة
التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ **قال** المصنف محلها
مؤخر البطن الاخير من الدماغ **قال** الخامسة المتصرفة **اقول** القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل
الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة
بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متخيلة ان استعملها
الوهم ومفكرة ان استعملها العقل ... والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول والحفظ
ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا اختل موضع من
المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الافة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع ومن القوى ما يسمى مدركة باطنة
وان كانت المدركة منها اثنين وهما الحس المشترك والوهم فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها والحقيقة المدركة
للكليات والجزئيات هي النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط من القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك
الكليات

بذاتها لان الصورة الكلية المعقولة لا تنقسم والنفس لا كالقوى الجسمانية التي هي آلاتها وانما قلنا ان النفس تدرك
جزئيا بآلاتها لان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية المرهونة تنقسم وتنطبع في آلاتها فلو كان ادراك النفس اياها
بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لما كنا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورنا النفس به لزم تغاير محل
الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين في الوضع المنقسم في الحقيقة وليس ذلك الامتياز في الخارج لانه غير مستدل
في الخارج فللترتيب ان لا يكون المميز موصوفا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد ان يرتسم الجناحين في محل غير محل الآخر
فيه الجناح الآخر والا امتنع الامتياز للتزاحم لعدم امتياز الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لا اتفاق الجناحين فيها فلا بد
ان يرتسم في جسم او جسماني في تحصيل الامتياز بحسب تغاير محلها فلا يرتسم في النفس لا الا انقسام النفس فهو محال فادراك الجزئي النفس
انما يكون بالآلات وقول المصنف المدرك للجزئيات او لا من ينبغي ان يحمل على انها يرتسم فيها فان ما هو ادراك النفس اياها يكون كثيرا
ما يستند الفعل الى الآلات لعدم النفس في الفعل بتوسطها قال ولها المحركة ه اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة
والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحمل على طلب النفع وتسمى
القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة مدد الاعصاب
وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربع مبادئ مترتبة الاول التصور الحسي او الخيالي الملائم او المنافر
تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية
فلا يقع به جزئي خاص في الايام ترجيح احد الافعال المتساوية على الباقية ولا يقع لذلك الفعل حصول الفعل الغير المتناهية
الثاني الشوق ينبعث عن ذلك التصور لما يحصل به ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينيا او ظنيا ويسمى شهوة او لما يحصل به
دفع وغلبة لا ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينيا او ظنيا ويسمى غضبا وللحصول دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها
اوضارا يقينيا او ظنيا يسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة ويسمى العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل

١٤٦

على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة
والكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلات
وتدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق
ولا عازم قال ولها القوى الطبيعية ه اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الحيوان
شرع في القوى الطبيعية التي تشارك بها الحيوان والنبات واصولها ثلثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية
وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلث يسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب الزيادة في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ
في اجزاء المغتذي ليتم النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في
اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادة الصناعية فان الصائغ اذا زاد في الطول نقص في العرض والعمق وبالعكس
وقوله ليتم النشو خرج به السمن والنامية والغاذية تتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه
وتشبيهه فما كانت من الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت ازيد فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول
مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتجعله مادة لشخص آخر والثانية مصورة تجعل تلك المادة في الرحم
تفيدها الصورة والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس
انما تفيض عن مبدئها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه والابدان الامزجة من اجزاء متضادة
بالطبع تنبعث منها افعال بكيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وتكون خادمة لقولها وتتحلل
حرارة الغريزية فالحرارة تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا الشيء يقيم بدل ما يتحلل منه لفسد المزاج سريعة وبطل استعداده المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تم اقتضت

احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة ويحيله الى ان يشبهه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدل ما يتحلل ولما كانت
العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية ان تحفظها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت
استبقاء الانواع بعد انتهاء بقائها فيه ولم يكن ابقاء الشخص الا بقدر بقائها بما يتعاقب الاشخاص لها على سبيل التوليد
فيما يمكن اجتماع العناصر لبعض من الاعتدال او بعضه عن مزاجه وبقاؤه على سبيل التولد انما يتعذر ذلك لقربه من الاعتدال
وضيق عرض مزاجه لخلوه النفس فاثبت قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية ما يتهيأ لان يتشخص آخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لتشخص كامل ما احتاجت في النشو فاثبت قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة تزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بذلك الشخص وكل النوع الى ان يتم الشخص فاذا
النفس النباتية انما يكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله
وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة
فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية
لنزول الغذاء اليه حينا ولا طبيعية لان الغذاء يتحرك عند الانتكاس فتكون قسرية لعدم دافع من فوق ولعدم جاذب
من تحت والاولى ان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان يدفع اليها فتعين انه لذلك الجذب جاذب في المعدة الغذاء
متقوم عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي وان المعدة تجذب الغذاء الى قعرها ولهذا تخرج الحلو بالقيء بعد غيره وان تناوله
اولا واما في الرحم فان الاطباء حكموا على النفوس قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها بحيث يحس الانسان وقت الجماع ان قضيبه
يجذب الى الداخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة التي هي الصفراء والدم والبلغم والسوداء المختلطة في الكبد وتميز
كل واحد منها وتنصب الى عضو معين فلو لم يكن بعضو في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى
ما يصلح لان يخبره الغاذية الى العضو وفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية

احالة

احالة الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاول مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت
الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين ويسمى كيلوسا الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة
الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو واما
الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماس جميع اجزائها
وحيث لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة
قوية يحصل هذا الالتصاق فلهذا يجود الهضم وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع المني عن النزول ولو لم تكن هناك ماسكة
لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والدافعة
على وجوه في الانسان يجد الاعياء عند التبرز كانها تنزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف من القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان هناك جاذبة وماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما
تغتذي به خاصة قال السابع في بقاء النفس اقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد موت البدن النفس لا تفنى بموت البدن اما
عندنا فلما سبق من النصوص واما الحكماء فلان النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم
اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة مجردة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تتقوم به واما الكبرى فلانه لو كان قابلا للفناء
كان قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة وليس لمن فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد فكل ممكن
الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فهو لا يكون
بعينه موصوفا بالباقي بالفعل لانه يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة
فاذن في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل من جزئين

جوهرية ضرورة كون جزئيه جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا ايضا
فرق الفساد وهو امكان العدم والمكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى
وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا النفس عند دثه فتكون مسبوقة بامكان الوجود
والامكان حالة تابع لما لم يوجد فكون النفس مادية لذلك لم يوجب امكان الفساد ولم يكن مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي وهو صفة وجودية يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي تخالف الهيولى الاجسام
يجب ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لامتناع التسلسل اما ان يكون ذات وضع اولا والاول مح والالزم ان يكون جسما
وان يكون ذات وضع جزئي لها الا وضع له وكلاهما مح وايضا لا مح لها ان يكون موجودة بانفرادها ولم يكن موجودة بانفرادها
او لم يكن موجودة بانفرادها كانت الاول كانت عاقلة بذاتها لما سنعرف وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف
ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فلا بد ان يكون للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول
مح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلانه وكذا الثاني يلزم منه ان يكون
باقية بما هي مستفيدا الوجود منه وكانت له جسم لا يكون الة لها وعلاقة العلاقة بالموت لا تضر جوهرها
بقاء كما واجيب عن الثالث بان حامل امكان الحادث للامكان تابع والمكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن
مع هيئة مخصوصة من صوره قبل حدوث النفس محلا للمكان حدوث النفس لها المكان الاستعدادي لحدوثها من حيث
هي نفس مدبرة متصرفة لتغيير كالالة فحدوث النفس من مبدأ الوجب لها الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة
بتغير البدن بحيث يكون مستعدا للقبول التام المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث
الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا للمكان عدم
المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا للمكان ما هو مباين

عنه

١٤٨

عنه وبما حصل ان البدن لا يكون محلا للمكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها
بل يكون محلا للمكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة بدون حدوثها من حيث الذات ومتصرفة
وللمكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها
من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض
صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي
محل امكان عدمها من حيث هي جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من
حيث هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محلا لامكان
عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا للمكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض
ويكون محلا للمكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين امكان السابق والمكان الفساد ثم قال
لكن للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بانه تعالى واجب
وجوده ويفيضان جوده اى افاضته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم
هدى وبتقدسه تعالى عن النقايص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات
البدنية متنهية عن متابعة القوى المستعقبة للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المنقضية
الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها الكاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس
جاهلة بانه تعالى معتقدة للاباطيل الزائغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه
عنه تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وياسها عن حصولها فالنة مخلدة و

وتمنيت العود الى الدنيا واكتساب الكمال وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكنها لم تعتقد اباطيل زائغة عذبت بها ايلاما وبقدر حصولها مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذات الله تعالى على غيرها لمراعات النظم الطبيعي وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيه الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم بان عدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الآخر او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول ووجود الاول لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم

بالضرورة ان علة الموجود يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم
المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء
لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج
اليه وليس كذلك فانه لو فرض العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم
المؤثر على اثره شيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لننظر في صحته وفساده
قيل لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما
يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا
لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة
القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة
التامة كلها وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها
جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول
بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجود
المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة
القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في

في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فيجوز عدم لزوم وجود المعلول
على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك
التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير
واما التسلسل فهو ان يترتب معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من
معلول معين الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله
وتسلسلتا الى غير النهاية فان انتقصت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من
الطرف المتناهي بان نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو
اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستوف الجملة الثانية الجملة
الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الا
الاستيفاء لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
محال وايضا المحال انما يلزم من المجموع في ان يكون المجموع لا او يكون لكل واحد من
اجزائه بالانفراد غير صحيح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة
فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول
ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم

عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض منها الانطباق
ولا نلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق
المفروض واستوفت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص الزائد وهو محال
وان امتنع الانطباق ولم تستوف الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد كالكم
وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري ومنها ان المجموع اذا كان
محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية
او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون
احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه فلا يكون الجملة غير متناهية
فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المرتبة
الغير المتناهية الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث
هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها
اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها
بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق
على جزء من الزائدة شيء في درجة استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الآخر
ينطبق على غيره فلا يتفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المرتبة لا يتصور
فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان البرهان التطبيقي يتم في الاشياء

او وضعي كالابعاد
التي يكون كلها موجودا في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين ثم ان مجموع الممكنات المرتبة
المتسلسلة الى غير النهاية تحتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى
سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا لنفسه والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد
ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة
لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة فسبب المجموع خارجا
عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب
الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج
وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج ولا
يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات
المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته
على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من المجموع واذا كان واجبا
لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها
يلزم ان يكون معلولا لما فوقه واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها
يكون طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها

لانا من التسلسل فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا
لا يقال المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد التي هي
المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع
كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر
لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في
الجملة هو الداخل وقد ابطلناه فقيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على
كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم
بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة
لنفسه ولا لعلته فلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا نعم فانه يجوز ان يكون
الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة
المستقلة وهي ما لا يفتقر في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى
لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول
بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره
على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة
لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على
تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان كل
المجموع بل لا بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السوا فليس بعضها اولى بان يكون

فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض
لان الآحاد تتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها
وفيه نظر فيما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث
يتحقق لتحقق ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو
فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا تخلو اما ان يكون لها
وجود واحد زايد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا م انه لا يجوز ان يكون
الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا م وانما يلزم
ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث
هي كذلك وهو م فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان لكل واحد من اجزائها موجودا
بوجود خاص تكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زايد على
وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود
المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا م انه يكون محتاجا الى علة وانما
يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان
الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان و
وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد
فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي ح وجودا
مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون

علة وجود اتهابغنى الاحاد الموجودة والالزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة

وسوبح ولا الداخل فيها لان اى داخل فرض علة اولا فان يكون علة لاحاد بامرها

فتعين بان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثاني

في البرهان له اقول المبحث الثاني البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه

وجهان احدهما باعتبار الحدوث والثاني باعتبار الامكان الاول انه لا شك

في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما

تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما

لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا

اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار

كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى

واحد من الثلثة تعين الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان

ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم انقلاب واذا كان دائما موجودا او دائما

معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل

ممكن له سبب موجد بالضرورة وذلك السبب الموجد يجب ان يكون واجبا لذاته او

منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود

موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على

سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك

الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور والتسلسل

وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا

ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان

الوجود زايد في الممكنات وفي الواجب وان كان الوجود زايدا يكون وصفا

للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره

وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او

صفة من صفاته او مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه

ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان

الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو

محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا منه لانا نقول

قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم

تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا

والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فسقط المعارضة قال الثالث

في معرفة ذاته تعالى اقول المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى ذهب الحكماء والغزالي

منا وضرار من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته تعالى لان معرفة

ذاته تعالى اما بالبديهة او بالنظر فكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته تعالى غير متصور

بالبديهة بالاتفاق اما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم

ولكل منهما بط اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرف
والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سأل فرعون موسى عم عن حقيقته حيث
قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عم
بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب
فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سألت عن حقيقته
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عم لبيان
غلطه وجهله فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن
غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات ابين واشار الى ان السؤال
عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان
كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب
كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها
واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان ذاته تعالى مغايرة لهذه الامور فان
المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا انها امر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة
فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من
علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير

هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة
لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف
ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات
وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف
المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بان لا نم ولئن سلمنا ان طريق المعرفة منحصرة في البداهة
والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة وان زعم المتكلمون بان حقيقته هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته عندهم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم
من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني الخ اقول لما فرغ من
الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيها خمس مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كان
حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما
المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غير الممتاز
لو كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لان ذاته مماثلة لغيره فالجا [illegible] بها ما لخص

لنوع واحد او ان الفصل علة للجنس بحصة في العقل ان يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه
بشكل الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتعينه
لتحصله وتعينه في الذهن
لا انه علة خارجية
لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور

بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به
يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى
ذلك الملاقي الموجب بانه موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا م
وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به
يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل
فكان الواجب ممكنا حينئذ لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل
ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته
اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها
اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة
للذات فيكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين
علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا
للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا
عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولا جاز ذلك لك لو جاز ان يقتضي الصفة
التي هي معلولة للذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم
بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت
الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الماهية

لازمة

لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به
يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول
الغير وح يكون هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى
يساوي ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا
المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساويا لساير الذوات
وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذوات
بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات
الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه
بوجوب الوجود والحيوة والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة المسماة
الالهية ومعنى الالهية التي توجب احوال الاربعة اعني الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية قال المص لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك
العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء
ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات ويتميز ذاته الذي هو الوجود
بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى الاعادة
قال الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى
ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة
اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن

واعلم ان الله تعالى ليس بمكان … لو كان الرب تعالى في مكان
او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان
لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء
فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وفيه تأمل
وكلاهما بطلان من شرح المواقف
الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون
في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول
فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين
هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته الى نسبة ذات الواجب
اليها فح يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان
… هناك مخصص خارج

الهيصمية انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له
وقال بعض اصحابه البعد متناه وطائفة نفوا عنه تعالى شيئا من الجهات واثبتوا له
التحت الذي هو مكان غيره وبانه اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش
كما قال ساير المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بالجسمية وذهابه واحتج الكل
على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على
نفي الجهة تشتمل على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا
ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى
في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم بط والملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق
في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تحدده بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص
ومرجح وهو مح ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمح والاولى ان يقال
لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك مح في حق الواجب تعالى لان وجوب
الوجود ينافي هذه الامور قال احتجوا بالعقل والنقل الخ اقول المثبتون بانه تعالى
في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين
الاول ان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما
ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما بعينها هي الاشارة الى الآخر كا

وعرضه

وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها
هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله
سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني
ان الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون
في حيز وجهة واما النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة نحو قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله يد الله فوق ايديهم اقول منع الحصر بان الامر
ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة لجواز
ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهات ومنع شهادة البديهة لاختلاف
العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما
ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن
الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى
لا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة القابلة للتاويل
لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لقطعيتها وح اما
ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف
على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان تأول كما هو مذهب المأولين
وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتاويلات مذكورة
في المطولات على وجه الاستقصاء قال الثالث في نفي الاتحاد اقول المبحث الثالث

في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا آخر هذا
هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد
الاتحاد موجودين فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم
يبقيا موجودين لم يتحد الانه اما ان عدما ووجد الثالث فليسا بمتحدين
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو
الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي
هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لانه لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول فيل لا نم
انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين
وتعينين وهو مم فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد
كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا
بهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين
او وجودا ثانيا وتعينا ثالثا فان كان الاول لزم انعدام احدهما بالضرورة
وعدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون لكل واحد من الوجودين والتعينين
الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين متغايرين وهو مح بالضرورة والثاني يوجب ان يكون الشيء اما انعدا
احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث
ثالث والاول مح والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن الوجودان والتعينان
ان يتحدا

والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول فلان
المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة
الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى
في عيسى عم وحكي عن جمع المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه
انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد
وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه
فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق
نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصويره كما هو المراد قال الرابع
اقول البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان
تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل
والحسن واما ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم
ينقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة
في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما لازما اوليا
ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وفرس وشجر دخولا ثانيا فان تعلق الاضافة
المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمها فانها لو لم تكن حجارة اصلا

في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا فاين ذلك في كون القدرة
على تحريك جسم فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور وعليه من الاشياء بل انما يتغير
الاضافات الخارجية والسبب في ذلك لان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر
كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن
ان يتغير عليه الا بتغير القدرة واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها يتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة
متقررة في العالم الموصوف بها يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان
العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث زيد فيتغير العلم بان زيدا موجود فيتغير الاضافة
والعلم المضاف معا فان العلم بشيء مما يختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف
الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون علما جزئيا بل يكون العلم بالنتيجة علما اخر مغايرا
بلازمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة
واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون متقررة في الموصوف بل متقضية
لاضافته بغيره مثل كون الشيء يمينا وشمالا فانها اضافة محضة بخلاف القدرة
والعلم فانها هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف
بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن

فنقول صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم
والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان
وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة
وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته تعالى لنا وجوه الاول
ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته وتغير الموجب دال على
تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان كل ما
يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق
العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بالحادث
لصح اتصافه تعالى به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة حادثة لكان قبول الذات تلك الصفة
الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات
تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات بتلك الصفة الحادثة عارضا
الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى
قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات
تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول
الذات بتلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا تنفك
تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة الحادثة ازلا وصحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة

بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة
وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة
عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما ممتنع فثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما
هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن
ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا ايضا بدون
التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحوادث ثبت
ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود
الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة
اتصاف الذات بالصفة اذلا ان منع الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت
الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه
لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف
بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها
وتحققها متوقفة على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها لم
متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف
الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات

شرط لم يقدح ذلك في صحة الصدور ومنها الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته
او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات
ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه
في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين
بلا مرجح وان كان للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك
الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير
ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر محدث كان الواجب مفتقرا في
الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمص اعترض
على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن
غيره ولكن لا يلزم من عدم الانفعال عن الغير انه لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز
ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطا بانقراض الاخرى فلا
ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته تعالى فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى
ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان يقال
قولكم كل ما يصح اتصافه فهو صفة كمال مسلم ويمنع انه لو خلا عنها لكان فانه انما يكون
الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا نسلم
نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة
بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون

الكمال مطرداً او محفوظاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان واحداً من تلك
الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة
صفة كمال مشروطاً بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصاً والحاصل ان كل واحد من الصفات
المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها
بل الكمال هو الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة
ممنوعة لانا لا نم انه لو صح اتصافه بالحوادث لصح اتصافه بها ازلاً فان امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة لما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف
عليه وامكان الصفة الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء
الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك
الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم
ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت
معين مرجحاً احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى
بوجهين احدهما انه تعالى لم يكن فاعلاً للعالم في الازل ثم صار
فاعلاً له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات
الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها

صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدمياً لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف
وجودي والامر العدمي لا يكون جزء من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك
الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى
لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان
التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلاً للعالم اضافة هو تعلق
عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضاً وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات
القديمة حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان
كان عدمياً يجوز ان يكون شرطاً لان العدمي يجوز ان يكون شرطاً للامر الوجودي
او لعل الحدوث مانع عن صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى
والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لا لتسلية انفعاله في ذاته تعالى عما يقولون
علواً كبيراً **قال** الخامس في نفي الاعراض المحسوسة **اقول** المبحث الخامس
في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى ليس موصوفاً بشيء
من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي
هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب
قال الامام المعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع ولان
الاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة لا بعض صفة
كمال وبالنسبة الى بعض صفة

نقص وايضا الفاعلية لا يتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولقائل ان يقول تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر او في عقلك وذهنك والاول لابد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يعلم لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعنى المعين وامّا عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون بعض الضرورة والمتبع في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال سبب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الي انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه بطل باجماع

الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من الكيفيات توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به من فعله قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا ومنايرا للداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد لا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتعريفهم اللذة والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يكون بالاذن الشرعي لا يوصف به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافي له تعالى **قال** الفصل الثالث في التوحيد **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفسه فان الله تعالى لو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير

بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا منه قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين

لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المص بان الامتياز بالتعين

يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه يشاركه غيره

في وجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زايد عليه بالضرورة

وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته

والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولازم ذاته

والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ذاته

ممكنا منه قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات

لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن

الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن

بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة منه وان كان بينهما

ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير

وان كان الوجوب يستلزم تلك الهوية فكل واجب هو هو فليس

هو لم يكن واجبا قيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو

باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه

لو كان ثبوتيا لكان منه وبان في الثبوت لساير الماهيات ومخالفا لها

في الخصوصية موجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا

كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا لكان ممكنا لذاته فالواجب

لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته منه وايضا هذا بناء على كون التعين وصفا

ثبوتيا زايدا او متوسطا وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن

في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان

لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن

انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ولما كان كذلك استحال ان يكون

واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون واحد منهما مفتقرا الى الاخر

ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل

موجود واجب منه ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب

والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب

بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص

المحصل انما لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان

من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد

ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان معلول الغير منه فيه نظر لان الخلف

انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هويته مستلزمة

لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم

كون الهوية غير واجبة بانفرادها وانما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو

ولو قال في الاول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول
الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي بط بما مر بيانه
فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم
يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة
لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود
فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه
الامام ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من
مضيق الحيرة فانه من غاية التحير لا يؤدي الى شيء يتمادى كلامه ولا يبالي بالمناقض
والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من
الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما
او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
التي بها امتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك
والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كانت في كل واحد
منهما لكان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو حاصل ممتاز عن الآخر وان كانت
في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون
واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك
لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص بل اشتراكه فان قيل

المخصص

المخصص سلبي وكل واحد منهما مخصص بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل
الا بعد حصول الغير وفي يكون واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية وجه آخر يدل على نفي الاشتراك وهو ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب
الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا
بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد
منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كانت
في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر
ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة
للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التحقق بدونها فيفتقر حاله
تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان
علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا
قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل المعلول
فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او انتهى باحدهما في
الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به
الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما
واجب الوجود وان كان عارضا لهما ولكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج

ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض
عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود زائد
وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقديم مقدمتين احديهما
ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل
ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض
كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو
في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة
على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلفان فيه والآخر ما يتفق فيه واجتماعهما
اما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو
العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون
للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما
ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء يلزمه مختلفان
متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة
التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم
واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا ايضا
غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود
وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض

وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان
فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان
وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه
من التشخص وثانيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته
كالاثنينية هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له
مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجبية ومثل الخاصة كالتعجبية للضاحكية ومثل
العرض للعرض كاللون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان ساير الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا
لساير الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء
منها سببا للوجود اذا عرفت هذا فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود
وانه موجد للموجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء
الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه
عين كونه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن
تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب

الوجود بل تعينه لامر آخر اى تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان
كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما
لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو محال لانه حينئذ يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية
غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم
او جزء منه علة او معلولا لمساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين
لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل
تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من
علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب
الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان
يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء محتاج الى ذلك الشيء والمحتاج الى الغير معلول
ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا
وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان

ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان
كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم
العلة على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما
لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين
لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون
عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر
خصصها اولا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين
واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين
كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون
على نفي الالهين بوجهين احدهما انه لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما اى يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية
الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف
مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما

فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من
الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون
الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فظ لانه ح
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه
لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون
الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا
يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح
بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات فان كان
كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص
فلا يوجد شيء منهما فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم
باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط ايضا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما
حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك لان ما هو ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه مح والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون
الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو مح او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم
الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو مح او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر
لعجزه ان كان ازليا يكون مح لان العجز انما يتعقل عما يصح وجوده ووجود
الازلي مح فالعجز عنه ازلا مح وان كان حادثا فهو مح لان هذا انما يتعقل لو كان

قادرا

قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو مح وان لم يمكن للآخر
ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا
ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
فح يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فاذا لم يقصد
احدهما الى الفعل لا ينفذ على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على
الآخر اولى من العكس فاذا استحال ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر من القصد
ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلايل النقلية لان صحة الدلايل النقلية غير متوقفة
على ان الاله واحد **قال** الثاني في صفاته **اقول** لما فرغ من الباب الاول
شرع في الباب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول فيه
اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني انه تعالى عالم الثالث في الحيوة الرابع في
الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد
العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس
بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال
حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر
منه الفعل وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر
بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك

انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما مر ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث ينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منتهية لا الى اول وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول

اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث يساوي الزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فان قيل لا نم ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وههنا فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما يمنع وجوده في الازل فيتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع فيكل لا نم انه اذا كان الباري موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه

حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو ممنوع قوله لان جملة ما حوادث
الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة
والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان آحادهما يوجد على سبيل
التعاقب والتقضي فلا يوصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة
والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وهو منقوض قولهم الجملتان
غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة
تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة
تامة لفلك الشمس وللقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لا لان الجملتين
لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة
فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا قيل
ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان
ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا
مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم
ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة

والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا
لا يمكن ان يكون اثر الموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول
وهو ممنوع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط
حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود انما
يلزم ذلك ان لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل
المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من
حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثيره حال
الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها اي يوجدها الا ان يحقق وجودها
فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتاثير المؤثر لا يخلو عن
احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود
الاثر او آن وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجوده

الاثر او آن وجوده لان الاثر لايتاخر عن المؤثر بالزمان بل معه في الزمان معاً
لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر فتاثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات
متاخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم
ولا يلزم من تاثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان
مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا الكلام في حوادث متعاقبة
متسلسلة لا الى اول غير ممتنع **قال** احتج المخالف بوجوه **اقول** احتج الحكي
اى القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول
ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط
وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح والالزم بطلان الملزوم
بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا
اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية
امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط اجيب اولا
بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر
وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترك قوله لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نم استحالة ذلك

فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح احدهما على الآخر كما ان
الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح احدهما على
الآخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين
بلا مرجح **قوله** وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان
تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث
بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر
احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان
البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث
الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح
فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح
احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث او في
احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح
والمختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح
والجايع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته
ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان
المؤثر المستجمع شرائط المؤثرية فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق
الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على السبيل

الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لاينافي تمكنه من الفعل والترك وهيهنا

الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي

وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر

نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز

المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان

المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة بالمقدور

يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور يتوقف على القدرة عليه فيلزم

الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا

يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب

والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال

اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل

متميز ثابت فاذن الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر

في نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن

غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج

وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف

على القدرة عليه فانحل الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو

كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع

الخلو

الخلو عن الوجود والعدم والاول باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان

وجودا او عدما واجب فاذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان

الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون التمكن حال حصول احد الطرفين

متحققا لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي

نفي التمكن حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالتمكن من الطرفين

حال حصول احدهما بل نقول التمكن حاصلة في الحال من الايجاد

في الاستقبال او نقول التمكن حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور

المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور

من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن

والتمكن حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما هو عليه من الوجود او العدم واجب

او ممتنع والتمكن غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم

فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور

لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر يتمكن من ايجاد ذات

المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم فيل على الاول ان

التمكن الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول

في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال

وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع

الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا
يمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط
الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال من الفعل في الاستقبال
مع عدم وقوع الفعل في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول
الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع
الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في
الحال فيلزم الخ الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم بطلان الترك
غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا
يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك
قال فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات له **اقول** لما ذكر انه تعالى قادر
فرع عليه انه قادر على كل الممكنات فذهب اصحابنا انه تعالى على كل الممكنات
خلافا للذين سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته
ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو
محال والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا

الامكان

الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية فيل لقايل ان يقول
اعرفت بالبديهة ان المخصص محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت اي كذبت
وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز
ثبوت المخصص وامتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل
على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق
القول عليه وجوابا ولقايل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو الواجب الخاص
المعروض للوجوب المطلق عندكم حينئذ فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا يقال
الوجوب المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول الامر
الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر
كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير
اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير المؤثر وباعتبارهما يصدر من الواحد
الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك
القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهدوا من ان تغير احوال هذا العالم
مرتبطة بتغير احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان
تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغير احوال الكواكب واوضاعها وهو
الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في
المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتب على الآخر وجودا وعدما فيكون الدوران

ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة
وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها
ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان
شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل
ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل
الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر
والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل
ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون
جميع افعاله شرا ومن محال ان يكون الخير والشرير موجدا للخير والشر فلم يعلم ان الفاعل الواحد
يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص
لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم
ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن
ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن
ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المصنف والتزم قال النظام
انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل
القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال

واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان
سلم ان القبيح قبيح ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة لان القبيح
يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا
لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال واجيب بان
الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر
عن العبد والله قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد ليس بقادر على نفس مقدور العبد
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر
صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى وجوده
والعبد كراهته لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف
واجيب عنه بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة
اخرى مستقلة والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث
هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك
فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته

الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدورا احدهما مقدورا

الآخر قال الثاني في انه تعالى عالم اقول المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم

ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار

يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب

القصد فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده

الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى

محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء

ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة

مبدعها قوله وما يرى من عجايب افعال الحيوانات فمن الهاماته تعالى اياها

والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان احكام الفعل الى

كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات

منها ما يرى من عجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب

كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان

مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجايب احوال الحيوانات

فهو من الهاماته تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان

تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال

بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم

فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو

جاهل الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له

فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها للمجرد

المجرد وذاته تعالى مبدا لجميع الموجودات لانه قد دل على كل الممكنات موجد لها

والعالم بالمبدا عالم بما له المبدا لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي

بلا واسطة ومن جملتها انه مبدا لغيره فعلم كونه مبدا لغيره فمن علم ذاته

علم كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدا فيكون

عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده اما

طولا كسلسلة المسببات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة

الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج

عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن

المادة ولواحقها قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته يجب ان يعقل ذاته

وساير المجردات لان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قايم بالذات

يكون منزها عن الشوايب المادية مقدسا عن العلايق الغريبة التي لا تلزم

ماهيته فكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها

لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة

العاقل الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قايم بالذات يصح ان يعقل

فان كونه مبدا للغير صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بالصفة الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدا له بلا واسطة لكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة منه

وكل ما يصح ان يتعقل يمكن مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك
تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن
ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول
آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في
الخارج قايم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة في العقل والمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور
وكون الشيء شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في
العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة
كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان
شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول
آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة
التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول
الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير

حلوله

حلوله ظاهر فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة وامتنع
منها ان يكون اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة
مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارن المعقول الآخر
مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى
للتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد قايم
الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل
ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع
المثلين وهو محال فتعين الاول عاقلا لذاته دائما ووجب ان يكون عاقلا لغيره
من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من

لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمد الحكماء، قال المص وفيهما نظر اما الاول منهما
فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الشيئين ويمتنع
ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم
ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته
ولكن لا نم انه عالم بالمبدء فان كونه مبدء لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف
لا يستلزم العلم بالصفة الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدء له بلا واسطة
ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدء بلا واسطة لا يستلزم
العلم بجميع السلسلة المرتبة النازلة من عنده يمتنع ان يعقل فان ذات
واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح
ان يعقل صح غيره ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات ولئن سلم
ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنته للمعقول الاخر غير مشروطة بكونها في العقل
فان مقارنة المعقول الاخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين
في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة
بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله
بالفعل ولا نم ان النفس من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه
الذي ذكره في الشرح اندفع عنهما اكثر من الانظار قال احتج المخالف

اقول احتج المخالف اي النافي انه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه لا يعقل شيئا
لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل
شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك
تعقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول
او حصول صورة للمعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء
عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام
النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض
بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته
واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة
قائمة بذاته متعلقة تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم من عقله
لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان
علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته
والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته
لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا له
وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا
الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة
كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال للعلوم

لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال
وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل
ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة الكمال ويمتنع كون الموصوف
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان
هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال هذا نوع آه
اقول ذكر هو عليه على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات
كما هى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء
فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى لانه لو اختصت
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته فى كونه عالما بالبعض دون البعض
الى المخصص وهو محال فقيل لقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص
ههنا محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل
فاين الدليل غاية ما فى الباب ان نقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص
او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه
الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه
الكلى اى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اى يعلم الجزئيات من حيث هى
طبايع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك
مع كونه كليا يقينيا غير ظنى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية [illegible] موجودة فى شخصه

ذلك لا انها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره
والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع ايضا
ثم يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا كالكسوف الجزئى فانه قد
يعقل وقوعه بسبب توالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها ويعقلها كما يعقل
الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى لها الذى يحكم انه وقع الآن
او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئى ما وقت كذا او هو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على
الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئيه
وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول
الحمل يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان كونه فى اول الحمل
كالوقت الذى من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون
يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى الذى يتغير بتغير الجزئيات
بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد فى الدار الآن فعند
تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير فى صفاته لانه لو بقى

العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص
بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو مم فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته
بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات
واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم بعده والتغير في الاضافات
لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه
وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير الاضافة فقط ولقائل ان يقول
العلم حصول صورة متقررة مقتضية لاضافة الى معلوم ويتغير بتغير المعلوم
فان العلم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
فان من علم ان شيئا ليس بموجود ثم حدث الشيء فيصير عالما بان الشيء موجود
فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء انما يختص
الاضافة بوجه انه اذا كان عالما بمعنى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس متجددة
لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وبغير هيئة تخصها فاذا اختلف حال
المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة

العلم فيها فقط بل في نفس العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم
بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا
يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري
ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما منفي ولانه لو كان عالما بما لا
يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره
لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير
متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجود غير متناه
وهو مح اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد
منها متميزا وكل واحد منها متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة
لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته ولا نهاية في التعلق والمتعلق جائز
ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي
فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه
يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير
المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على جواب
الثاني ان العلم بشيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال
الثاني انه تعالى عالم الخ اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة

وبغير متحدة خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة
لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشير الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة
الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان
العالمية والقادرية زائدتان على الذات ليستا بموجودتين ولا معدومتين
وهما معللتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين على الذات وعند مثبتي الحال من
اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابو هاشم ذهب
الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعنده ان
هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال
من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته وذلك المعنى
هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى
هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على ثبات
امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد
ولا في الغائب قال الامام وقول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا
يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسبة لا يتصور
بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق
واعلم ان الظاهر من ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه ولكن الذات عليه وحينئذ يكون

ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر عنه اثنان لكونه واحدا
حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء
منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى
قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا
والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم
كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي
اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة
قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها
بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود
يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ اي علة للممكنات لزم منه تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولات لازمة متأخرة عن حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه وجاءت ايضا كثرة
المعقولات على ترتيب وكثرة وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسمائه لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته

والحاصل ان الواجب واحد فوحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض
عليه بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور
للمعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
لانه في معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد
شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه ومنن كلها مخالفة
لنظام مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك
لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة هو وجوده الخاص
الذي هو حقيقته وجهة هو وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل ان يكون
قابلا وفاعلا للصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات
حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين
لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع ٤
هذه الامور بناء على ان الواجب لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه
جهتين احديهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود
المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول
الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير

الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب
الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق
الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي
من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورته فالجزئي المتقررة في ذاته يتغير
الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية وليرجع الى الشرح ما
في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه
لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم
عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الا
الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا
ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول بالحاد العاقل بالمعقول
فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد احتج من قال بان الله تعالى لا يكون عالما
بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة
الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه

لو قامت بذاته صفة قائمة لكانت مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها

فيكون في الصفة كذلك لانها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك

العلة الا الذات الموصوفة بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا

وهو مح قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان

يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق

ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الخامس

لو قامت بذاته صفة فلا تخلوا اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة

القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم

قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم

الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اى العلم واقنوم

روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث

واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فاظنك بمن اثبت ثمانية قدماء

كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان

التكوين صفة زايدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تعالى يشارك

الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته وهو مح وان كانت الصفة حادثة

لزم قيام الحوادث بذاته وهو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة

بذاته قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع ممنوع

لان

لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل القول

بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة

التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى و

ان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات

بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم والمستقل

بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى

واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لان ذاته تعالى يشارك الصفة

في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك في القدم

والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن

عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك

في القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته

واجبة والواجب بوجوبه مستغن عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية

بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما

اذا كانت واجبة بالغير فتعلل العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء

الذات له فلا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية

واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها فلا يكون القادرية واجبة بذاتها

ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير

والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته
تقتضي صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات
عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم
بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم عليه واعلم ان للمحققين طريقة
حسنة في اثبات علم البارى تعالى بيانها ان العالم كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صو
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط
في علمك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا الآثار الصادرة
من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم لها من غير حلولها فيه

واذا

واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات فذاته تعالى وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير
بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات
والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين
اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران
اي الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري
كذلك في الاثرين فاذا وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقار
الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وذلك لان ما ليس
بمعلول لها حصوله لها اما بحلوله فيها او حلول صورته التي هو بها هو فيها
ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جواهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها
لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله
لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى
ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه

بجملته وتفاصيله فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان
الى لها في الاجرام العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية
وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية
بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى
وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وانه يعلم السر واخفى فقد
تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية **قال** الثالث في الحيوة
اقول المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حياته عبارة عن
صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء
الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة
عن صفة تقتضي صحة العلم ويدل على ثبوت الصفة انها لو لم تكن صفة
تقتضي صحة العلم لكان اختصاصه تعالى بصحة الصفة ترجيحا بلا مرجح و
ينتقض هذا الدليل باختصاصه تعالى بصفة تزيده انه لو كان هذا
الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بصفة لاجل صفة اخرى والا لزم
الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص

كاف

كاف في هذا التخصيص والاقتضاء **قال** الرابع في الارادة **اقول** البحث الرابع
في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء
ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي
ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى
حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
شوقي ويسمون هذا العلم عناية وقال ابو الحسين البصري الارادة بعلمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه
تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر
الارادة بامره تعالى لافعال غيره والى ما حصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة
الى افعاله تعالى بعلمه وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقدم والتأخر وتخصيصها باوقات
معينة مع جواز حصولها قبلها او بعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص
نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس
هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على
السوية فلا تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد

من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث
دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا
من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل المقدور على السوا
وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث
هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف
على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت
معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك
الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك
وخلق فيها طباعا محركة لها الى ايهام بسببها يتولد منه الحوادث في عالمنا و
واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية لان الاتصالات
الفلكية مقادير معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث
العنصرية كذلك ح لا حاجة لها الى المخصص او علم تعالى بحدوثه في ذلك الوقت
بوجه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء ويعلم انها يقع وانها لا يقع ووجود ما علم
الله تعالى عدمه مح وبالعكس فلا جرم علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت بوجه فان
خلاف المعلوم مح او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت بوجه فان خلاف
الاصلح مح فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا
علمنا

علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى العمل لانا نقول لا نجوز
ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل
ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو مح لان الممتنع
لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع
فانه يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك
الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان
الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد ان
يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه
بان يكون المحدد ان يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق
الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان
يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب
في الجانب الذي هي فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هي فيه واذا كان
كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا بد
وان تستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان
الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا
يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز

ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله تعالى كما سنذكر واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت
لغرض لكان البارى تعالى ناقصا مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال
بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره
فيكون مستكملا بذلك الغرض الذى هو غيره والمستكمل بالغير ناقص
بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على
الله تعالى واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى
منزهة عن الاغراض بل هى واجبة التعلق بايجاد ذلك الشىء فى الوقت لذاتها
لا لغيرها قال فرع ارادته غير محدثة لنا اقول هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة
مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قال المعتزلة ارادة
الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا فى وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة
تحلها الله تعالى فى ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على
تعلق الارادة لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة
اخرى ولزم التسلسل فان قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتى
الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على
الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير تلك
الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولانكم ان من جوز للقادر ان يرجح
احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثانى
ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات
الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها
غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها
تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى
جميع الذوات ذات البارى تعالى وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص وقوله وكونها لا فى محل مفهوم سلبى
اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخل ان ذات الله تعالى لا فى محل
والارادة ايضا لا فى محل فكان اختصاص ذاته بالارادة اولى من غيره
تقرير الجواب ان كون الارادة لا فى محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا
ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص
ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء
قلنا لا نم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر
اولى من اختصاص غيره به واما الثانى فلانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا
للحوادث قال الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث اقول
الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول فى السمع والبصر الثانى
فى الكلام الثالث فى البقاء الرابع فى صفات اخر الخامس فى التكوين

في أنه تعالى سميع بصير البحث الأول في السمع والبصر اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري السمع
والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة
والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دل
الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم
والمبصرات اوصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس
في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الا قرار بها بالمقتضي السالم
عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثهما اعلم ان العقل دل على انتفاء ادراكه تعالى بالآت جسمانية فيكون
السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآت جسمانية فيكونان راجعا الى العلم
بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات
والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو
المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان
على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي والحي يصح
اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف
بضدها وضدها نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا والنقص
على الله تعالى محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على ان كل حي

يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين
اما الاولى فلان حيوة الله مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته تعالى
كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته تعالى وان كانت مصححة للسمع والبصر
لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة
لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما فكذلك هاهنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن
لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذاته تعالى واما الثانية
فلانا لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز
خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين احدهما ان سمعه وبصره
ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم بط عندكم لان عندكم ما سوى
الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر
وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان
بذات الله تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع
ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان
قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع

والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على
الله تعالى ممتنع فلا يكون سميعا وبصيرا واجيب بمنع الصغرى فلا نسلم ان السمع والبصر
هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر
ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء ع
اقول البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء ع م واتفاقهم على انه تعالى متكلم
وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء اذا ادعوا النبوة واظهروا
المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى
فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا
في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة
والكرامية فانهم قالوا الكلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف
ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه
موجد الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام
الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغايرة
للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى
لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه
يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه وا

امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام هنا قال المص
الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر العقل
قال فرع خبر الله تعالى صدق لما اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق
لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى ممتنع فلا يكون خبر الله تعالى
كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب وفيه نظر لان الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بان حسن الاشياء وقبحها عقلي وان كان سمعيا
لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه لاحد والاولى
ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث
في البقاء اقول المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى وتبعه القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين
واما فخر الدين الرازي [illegible] البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات
لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء صفة انقلب
الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم بذاته
لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره مع بيان الملازمة انه تعالى لو كان
باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره
فيكون واجبا بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا

والتبدل والتغير ليستا من ذات الحادث فان ذات الحادث ليس مما لم يكن
فانا لم نقل صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين
ان يكون التغير والتبدل في الصفة الزائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا
ثم يصير حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن يعرف ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا
زائدا ثم قال الملخص المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من
بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني
وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج **قال** الرابع في صفات اخر **اقول** المبحث
الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من
المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء
والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى
واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى
للظواهر الواردة بذكرها كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من

حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل
بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد
هذا الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن
لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقائص بل السمع طريق آخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص
بها وكونها غير مرادفة في سائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم
والرد الى الله تعالى **قال** الخامس في التكوين له **اقول** المبحث الخامس في التكوين
قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال
الامام القول بان التكوين قديم او محدث يبتني على تصور ماهيته فان كان
المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في
وجود الاثر غير القدرة وان ادعوا به امرا ثالثا فنبينه فالوا متعلق القدرة
فلا يوجد الخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين
اصلا كان الله تعالى قادر على خلق جبل من ياقوت وبحر من زيبق لكنه لن يخلقهما فلم يوجدا

مؤثرة في وجوده اجاب المصنف بان الاخلاق بالذات ولا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور وتاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان تعين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي منع الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتتباين بالمعاني والمشتركة فيه كون الشيء موجدا من العدم بما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية تتعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة هذا ما ادعاه انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح بل انما العجيب ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق

بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل بصحة وجود الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه والقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولو ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه وقوله فان كان المراد صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكانت جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى **قال** السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة **اقول** المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤية الله تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في

في العين او باتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة ادراكية
مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن ان تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع
فصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول و هو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه
الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سوال موسى عليه السلام جهلا
او عبثا وللخصم ان يقول كان سوال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث
هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم انه علق
الرؤية على امر ممكن بل على ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا
لان لفظة اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية
لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان ما دخل
ان عليه شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر
الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق الله
الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك فالتعليق عليه
لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط

اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل من حيث
هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي
لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا القيد المذكور في الاية منشا الصحة الا
الاستقرار وما هو المنشا لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب القطع بالصحة
قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي
عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا صحة السكون الذي يلزم ماهية الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون
الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه ان النظر اما ان يكون
عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المط
والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني في
واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل
على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية
لم يتعين الرؤية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلين آخرين وهو
ان يحمل الى على واحد الآلاء ولا يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها
ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب ولا يكون المراد
ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار
سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب

لابد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون
من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة لكان اضمار الثواب اضمارا
للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها
سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حال الاستقرار لاهل الجنة في
الجنة ولاهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها
فاقرة اى تظن ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية
تقصم فقار الظهر فانه في حال الاستقرار لاهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة
واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار لكان انتظار النعم بعد البشارة
بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان
انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب
بعد الانذار بوصوله ثم يستتبع بسارة الوجه اى شدة عبوسه كانتظار عقاب
الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار
لان النظر اما عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة
نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل
الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير
محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم

١٩

يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه
واما العقل فهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئى في العين او اتصال شعاع
الى المرئى وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة منزه
عن المكان متعال عن المواجهة والاستدلال على المذهب الحق بدليل مزيف
اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئى وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول
المرئى ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بالمحل وقد ثبت ان الجسم
مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء
واحد من الاجزاء التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا مما ليس بطويل
فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون قائما باكثر
من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون ايضا
مرئى فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة
مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما
الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمى لانه عبارة
عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمى لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية
فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن
فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيتحقق رؤيته واعترض عليه بان لا نم
ان الطول هو في المرئى بل المرئى تأليف الاجزاء المفردة بعضها مع بعض والتأليف

عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية
غير محتاجة الى السبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى السبب ولئن سلم
ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا
فان السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب
ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي
مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح ان يكون علة
للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون علتها امر عدمي فجاز ان
يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية ولئن سلم
ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة
فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر
في تحققه حصول المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهيته تعالى
او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحقق انا الحيوان مصححة
للجهل والشهوة وحيوة الله لا تصححهما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان
اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى
التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك ايضا **قال** احتج المعتزلة
بوجوه قوله تعالى لا تدركه **اقول** احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول ان ما قبل
هذه الآية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه

١٩١

وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وما بعدها وهو اللطيف
الخبير مذكور في معرض المدح فوجب ان يكون هذه الآية ايضا مدحا والقاء ما ليس
بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز
وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص
على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء
من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا يدركه الابصار بدليل
استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب
الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه
يستلزم كذب قولنا يدركه بصر او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك
هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما
يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على
سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
واجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام
مفيد للعموم فلا ينافي حصول ادراك بعض الابصار وهذا الجواب الاول بان قوله
الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الماء
وادركت الشيء ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح انا نسلم

نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع فلا
فلا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول
احدهما الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفي
بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التابيد في حق موسى فيلزم نفيها
في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نم ان كلمة لن لتابيد النفي
بل لتاكيد النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد
بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنون في الاخرة على ان نفي الرؤية
على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا الاية وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفى
التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال رسول
وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون
عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما
ارسال الرسول والحاقه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم
الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت
الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نم انه نفي الرؤية في وقت الكلام
قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم
عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي

كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع
انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد واللوم عليه فقال يسئلك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم
الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا ان طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال الله
قال الكتاب لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان النبي صلى الله عليه وسلم مرسل
او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا
كبيرا وقال الله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الخ وانتم تنظرون فثبت
ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب واللوم فلا يصح الرؤية واجيب بان
الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل
ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوون به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب
الوعيد واللوم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة منشا منع انه تعالى ذم الكفار
بعدم رجائهم لقاء الله في الاخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا
اي في الاخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض اللوم
فعلم صحة رؤيته في الاخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس

ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروطها ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جايز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القايمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة ولكالصورة المحسوسة في المرآت المقابلة للرائي فانها لكونها قايمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وسابعها ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد من الشروط ونبصره اذا حصل من الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصل من الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال والشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤيته تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وكلاهما الحالة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه تعالى لحصول الشرطين فالملازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب عن الحس وهو الله تعالى

ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن ولئن سلمنا يخلقها الله تعالى في الابصار بما تقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق تلك الشرايط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى فانا لا نم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى بط لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري او بان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع **قال** الباب الثالث في افعاله آه **اقول** لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه ست مسائل الاولى في افعال العباد الثانية انه تعالى مريد للكاينات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة

العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد
واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة
ثم تلك القدرة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره لا على سبيل الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل
من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان
لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي
الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم
فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل
المعتزلة يقولون معنى الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووقوع
احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك
الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان
امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكر
عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال
قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا لفعله
باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل

اثبات

اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى
جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب
ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا
لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
وعدد احياز السكنات واللازم بط فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل
السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون
ولا باحيازه قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد فلا يلزم نفي عالمية الله تعالى
لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم
الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة
عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب
بان الجزئيات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادر من الفاعل بالقصد
والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
فيلزم انه لو كان موجدا للفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا
بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على
ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد
تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم
يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر

فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء
الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذاً القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود
هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان
كذلك امتنع الترجيح فقيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين
ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما
متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر
قادر اخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية
وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي
والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل كله
ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهة
تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى **قال** احتجوا بالمعقول
والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو **اقول** احتجت المعتزلة على ان افعال العبد باختياره
بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا
من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه حينئذ يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات
واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك
الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك

وعند

وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل
اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل
المامور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تعالى لا وقوعه امتنع وقوعه
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول
الايات التي اضيفت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم
امرا وقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ
بما كسب رهين وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما
شئتم وقوله فمن شاء ذكره وقوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله والله خلقكم وما تعملون وقوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم
عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون بما كنتم
تعملون وقوله لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان
وقوله هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله ومن اعرض عن ذكري وقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا

وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله كيف تكفرون بالله وغير ذلك من ان
تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة
والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين
شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده
قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة
وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات
من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني
ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من
تشاء وتهدي من تشاء ونظايره نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات
افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن ظلموا
انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان

الظلم

الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد
ليست افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة
له تعالى اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا
ليس بداخل في حقيقة الفعل ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة
الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة
بالنسبة الينا لقصورنا ملكا او قصورنا استحقاقا وكونه ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر
عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي
يدل عليه الآيتان ففي القرآن وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق
السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى
مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من
الاختلافات والتفاوت قال واعلم ان اصحابنا اقول اعلم ان اصحابنا
لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين
ما نجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا
بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وقادهم اي منعهم وطردهم البرهان
الدال على ان الله تعالى خالق لكل شيء اي منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا

جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى
عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية
يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر
كاف في الامر والنهي قال المص وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من
الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على
المناظرين في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق و
ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد وجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان
يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بجعل الله تعالى
ايا بهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة
وبعضها بواسطة الاسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان يجعلها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون
الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها
الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل الاختياري والاولى ان نسلك في هذا
المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى **قال** الثانية
انه تعالى مريد **اقول** المسئلة الثانية اختلفوا في انه تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب
الاشاعرة الى انه مريد للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة
للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد وقوعه وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه

وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير
والايمان والطاعة سواء وقعت او لا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده
١٩٧
واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود
من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا
للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى
يكون مريدا لها وللقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو
ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه
والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة
به لان الممتنع لا يكون مرادا وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة
القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن
لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا
للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر و
مدلول الامر ملزوم للارادة ومساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة
والارادة شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون
مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب
الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر مراد الله تعالى

وذهبت

ومراد الله تعالى قضائه والرضاء بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره
حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والرضاء هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل
واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة
ولا مشروطا بها وذلك كالامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد عبده
وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد
وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشهد من السلطان فانه يامر
العبد ولا يريد منه الاتيان لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان
مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره
والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب
فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه فيقال والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة
او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة
هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة
بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه
واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه

اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به
لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على
كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول
بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد
الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه
ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور
بل انما يطلبه لئلا يلف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه
المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان
الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة
الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة
غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم
من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية
لا تستلزم وقوع المراد وعن الثالث ان المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي
هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
ولقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان

فان القايل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد
انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر
من حيث هو من قضاء الله طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر
وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر عند الارادة فان الطاعة تحصيل
المامور به لا تحصيل المراد قيل لقايل ان يقول الطاعة موافقة الثانية اذ الامر
هو الارادة الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر عند الارادة الثانية وغير
مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضا
من الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على
الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء
ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر
في قضائه تعالى الاشياء الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة ومنها الخير المحض والمعلول ورد في مثاله
الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللايقة بها الا
وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما تحتها وذلك مثل النار فانها لا
تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون مؤذية وتولم ما
تتفق لها مصادمتها من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعدمها تعذيب ابدا
بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه

والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى
ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهي مبدأ
لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود
فيضانه الجواهر العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل
شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها
فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكناتها الى
اجتماعات ومصادمات موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان
يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط غلبة غالب عاجل من شهوة
او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها وتكون ذلك في
اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا
معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه
مثلا مرضي به بالعرض قال الثالثة في التحسين والتقبيح لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى
اقول المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح
هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلاتفاق العقلاء
على ان افعاله الصادرة منه لا تتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله محال واما بالنسبة
الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ولا علة لصنعه
ولا غاية لفعله واما بالنسبة الى المعنى فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد

بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن
ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف حسن وكذلك المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة
القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو
مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون
لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبيح ما يستقل العقل
بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن العدل والعلم والصدق النافع وقبح
الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن
الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بدركهما ان الحكم
بهما المُلحدين اى المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن
الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر
والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل
بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على امور منها
ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها
ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال
وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح
ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق

في الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به
في الآجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في
فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب
العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا
قال الرابعة في انه تعالى لا يجب له اقول المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء
ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب
هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري
ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على
الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا
اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان
اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف
الى الطاعة ويبعد عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض
منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم
الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب يمكن الوجوه

في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا الثواب
فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع مستحق
مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى بدلا عن التكاليف والطاعات
فقيل له تعالى من النفع والاجلال لا يكون في النوال بدون تكليف يقتضى مكافاة واما العقاب
على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حسن
وليس في التشفي لانه نفع ولا في التشاطر دفعا لعفوه بل يحسن عفوه كملك الشان
واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل
الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فواجب
على الله تعالى ان لا يفعله عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل
قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى قال
الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض اقول المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى
لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل واحتج المص على ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة
ان كل من كان يفعل شيئا لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل
بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا
بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى

لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان
تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى
قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غاية يكون عبثا والعبث محال لقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط
شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل
وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضا حاصلا اي قبل ذلك الوقت لامتناع تخلف
الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان
وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام
في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض
وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله
وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه
ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال
واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون
استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصوره

اولاً لم نقر بره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى
ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكيم بالقصاص انما يردع المشا
ليتزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه والمجتهدون يفزعون عليها وردع
الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن
الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو
الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع
غير مقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف
بقبح وكثير من الناقصين نفعهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غاياتها
ولا يُسأل عما يفعل بلم وكيف **قال** السادسة قالت المعتزلة الخ **اقول** المسئلة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم بدون الاستحقاق
قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة
عندنا ومع ذلك لا نسلم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون
التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل
من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون
للتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد

بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا من
الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون
الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله قادر على تحصيل ذلك
الغرض ابتداء فيقبح التكليف لانه يكون توسيط التكليف عبثا واجيب عنهما
بانه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكانت
علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا
البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق
بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وتمييز
بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات والحكيم تعالى لا يسأل عليه و
ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يُسأل عنه كما قال الله تعالى
لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون **قال الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها**
اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما
يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء
الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول
في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلعم
الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس
في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي فعيل اما من النبوة وهي الارتفاع

من الارض وح يكون معناه الذي شُرّف على ساير الخلق فاصله بغير الهمزة وهو
فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبّأ
اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد
من العرب الا ويقول تنبّأ مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه
في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها
الالاف ويخالفون العرب في ذلك الا انهم لا يهمزون في غير هذه الالاف وجمع النبي
نبآء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل . بالخير كل هدى السبيل هداكا . والجمع
ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد
ونبأت نبأ من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد
الاعرابي بقوله يا نبيء الله اي الذي خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل
النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب
اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث الاولى
ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية
من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع
كلام الله تعالى بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع
الغايبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع

على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع بالتصفية والالهام
على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة
بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدورة فاذا جاز لبعض جاز ان يكون للبعض الآخر
فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا فاجعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي
فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا فاجعلوه خاصة
ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير
مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل
هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان
يثبت للكل ما يثبت للبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات
مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحد من
هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة
مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى
ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك
فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول
ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه

من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة الا بمشاركة آخر فان يعيش تلك
المدة وان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة اخر من
بني جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيما يعين لهما ما يتوقف عليه صلاح
الشخص او النوع بحيث يفرغ هذا لذاك وذاك لهذا او يخيط واحد لآخر و
الآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه كل من بني
نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذا الانسان محتاج بطبعه في معاشه
الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان
مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على
المعارضة والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل
واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الطبيعية لواحد
يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه
غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك
المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتيج الى العدل والمعاملة والعدل
والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظ

والشرع

والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع
ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع بان يختص بآيات ووقع الهرج والمرج فينبغي ان
يتميز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتدل
على اجابته ونصرته في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في
الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان
يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم
وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق
الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق
معرفته انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار
اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم
عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون
يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار
الجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات

مترتبة كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب العظيم في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم واستقم **قال** الثاني في احكام المعجزات **اقول** المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير العادة قد تكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح

تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته للغلبة والارهاص احداث امر خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته تأسيسا لقاعدة النبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثلا ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهي ان لكل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد ينبسط من الهيئات السابقة للنفس هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يتبدى فتعرض في النفس هيئة عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا انفعلت من اعضائك شيئا او تخيلته او اشتهيت او غضبت انتقلت العلاقة التي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس حتى تنفعل بالتكرار اذعانا لها عادة وخلقا متمكنا من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد انتقال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية

المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فما يستغني عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة فقليلا التحليل فيستغني عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر هذه المدة لهلك ومع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الاقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعري عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحاد المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس مع ذلك وهو سكون البدن في حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بالحفظ قوته مثال الاشياء بغير المعتاد وان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حالة اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حالة المنام للناظر نفسه والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع

المذكور لغير الناظر يشهدان بانه ليس احد من الناس الا وقد جاب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في مواد الافلاك بل لها مع الافلاك علاقة كعلاقة نفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشين احدهما على هيئة كلية والثاني على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل فلا تستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع واذا انجذب الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر ابان ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر في تدارك بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها بالاستيلاء والتعطيل واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتادى عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا

النفس فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت
صورة الناقش في الحس المشترك فتبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطا دايرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس
المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس
الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة
في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس
المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت
المرة السوداء على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي تبادي الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة للتاثير الى الحس المشترك فان الحس المشترك قد ينتقش
فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصورة التي يتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن
الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسم فيه
من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن لان الحس الخارج يشغل الحس المشترك

بنزاع المتخيلة ويغضب غضبا وعقل باطن او وهم باطن يضبط التخيل عن الاعمال
الى العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة فيشغل
المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن المتخيلة من النقش
في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحسي الخارجي او العقلي الباطني وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط
فيرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك
مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل النفس في النوم بما
تنجذب الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن
الحركات الاخرى بوجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل افردت
في شانها لشانها بعثها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن
النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير
البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشتغلة
بمعاونة الطبيعة تدبير البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الابعد عود الصحة فاذا علا
في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام
احوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس بكلها الى الاجزاء

الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد

ان يكون الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين

وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها

للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس

اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة

اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة

كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة

وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليها اقوى واذا قلت الشواغل الحسية

وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل

الى جناب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى عالم

التخيل وانتقش في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا

في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه

المرض وقد توهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا

وهن التخيل يسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى

بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه وايضا

وذلك لامرين اما المنبهة من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل

بعد استراحته وهو منه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس

الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال مثل هذه السوانح فاذا

قبل التخيل ذلك للوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس

المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع

لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الى الذكر فوقف هناك وربما تم

اناده ح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال

اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه

لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى

والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار

نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهي هنا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا

الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط

ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون

بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم من مشاهدة مخاطبه

ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال

الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة ثم

ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة

التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما له تعلق ما به والتخصيص

اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى

الى هذا الانتقال الآن تضبطه وهذا الضبط انما تقوى النفس المعارضة لذلك السانح فاذا
اشتد قوة النفس وقويت التخيل على التخزين ومنعه عن ان يتجاوز الى غيره واما الثانية
جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه
صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قدّاما ووراء كما يفعل الحس
ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاعدت عن ادراكات الضعيفة فالاثر الروحاني
السانح للنفس في حالة النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا تحرك الخيال والذكر ولا
يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال
وتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد
يكون جدا ويكون النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فترتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا فيكون النفس بها مطمئنة فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش
بالانتقالات وليس انما يعرض لك من المراتب في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما
تباشره من افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت
عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تتحلل بالعكس وتصير من السانح
الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخره وربما انتقص ما اضلته من مهمه الاول ومما
انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل فما كان من الاثر الذي فيه
الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خا لصا

او حلما لا يحتاج الى التاويل والتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج
الى التعبير وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى
تعبير ومنها الافعال الخارقة للعادة ان يحصل للانسان ما يتمكن به فوق امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه
او ينبع من خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف
نفسه فيها كما تتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هي
مجردة عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة تتجاوز تاثيرها من بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط
قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مناسبة مباينة لما
كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات مبادئ لتلك
الافعال كما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء مثل ما اعلى الى
الحكماء واما على راينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخصص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة
وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال الثالث في نبوة نبينا عليه السلام اقول المبحث الثالث
في نبوة نبينا محمد عليه السلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه
الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما قلنا انه عليه السلام
ادعى النبوة فللتواتر وانما قلنا انه عليه السلام اظهر المعجزة لثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن
والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه
تحدى به جميع العالم ولم يعارض فانه تحدى بمعارضة بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من
دون الله وامتنعوا من معارضته مع توافر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم
وبلاغتهم والزام اله عم وامتناعهم مع توافر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز
اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تع الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تع ان الذي فرض عليك القران
لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلدته لانه
يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او
يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رض
المخلفين من العرب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعض هم اهل فارس وقد دعا
عمر رض المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلمون وقوله تع وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض
الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبره والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل
قوله تع منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام
وقد انجز الله وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة الاية الى الخلافة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي

ابي بكر وعمر وعثمان وقوله عم لعمار بن ياسر رض تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عم للعباس حين اسر في اسارى
بدر وطلب النبي عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وعجز العباس عن الفداء
اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل ليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله
كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري وانما علمك بالوحي انك لرسول الله واسلم
هو وعقيل وكاخباره عم عن موت النجاشي اذ روى ابو هريرة رض انه عم نعى الى الناس
بموت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه عم صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى
وكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره عم عما يحدث
من الفتن والعلامات اما شرائط الساعة كما اتى ببغداد روى ابو بكر رض ان النبي عم
قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
يكثر اهلها يكون من امصار المسلمين فاذا كان في آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون
ذراريهم وراء ظهورهم يقاتلونهم وهم شهداء وكما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد
وقد اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق
كما ذكر النبي عم وكاخباره عم عن نار بصرى وهي مدينة بالشام فان النبي عم قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل

عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت
مضيئاتها بحيث رؤيت من بصرى ومنها اخباره عن المغيبات في الامور المستقبلة واما
الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة
كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن لهم من تخطئته ومنها بلوغه هذا
المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تع وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم
العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن من غير
تعلم وممارسة فانه عم ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم
وما سافر سفرا الى اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من
اعدائه عم انه لم يتفق له فيها مخالطة مع اهل العلم وهذا من اعظم الامور الخارقة للعادة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس ان اهل مكة سألوا رسول الله عم
ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما وكتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة عن
النبي عم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين
اصابعه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ
منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة
فوضع عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا
فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكنا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر

فاستوى عليه عم صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم فاخذها
وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكحكاية الناقة من كثرة
العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رايتها من رسول الله عم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي عم فقال اين
صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم
معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه وكحكاية الشاة المسمومة روى عن جابر ان
يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله عم فاخذ رسول الله الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع فقالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله ولم يعاقبها الى
غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع
الروات بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل
من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان المرتقب لو قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك
اليكم فطالبوه بالحجة فقال المرتقب يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك
ففعل الملك اي قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا الثاني
من الوجوه الدالة على نبوته عم جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب

فقط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين والعالم لم يمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في
شئ من الاشياء وكان الاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاملا عنه حتى
قد بين المال والبلد ونكاح من بين عشيقتها ليترك دعواه عليه واعراضه وكسخافته عم
في الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته عم الى حد لم يعد قط
من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولذا اشتد البأس اتقى به الناس
وكالفصاحة ابكت مصاقع الخطباء واقحم العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ
وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال النبي عم ما اوذي نبي
مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر اولوا العزم من الرسل وكالترفع على الاغنياء
والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة
لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي ومن طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها
الغزالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة على النبوة اخبار الانبياء المتقدمين
في كتبهم عن نبوة عم فمن جملة لقالة نبوته عم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب
دلائل النبوة قال وقالت البراهمة اه اقول قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه
بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به
الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه
بالعقل فهو مردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فهو مستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول

ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه
قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في العقل غنية وكفاية عن البعثة
بطلان ولما في هذا الاصر عنده حرف فتنع اي سعة وبيان الحق الى ما يجري كشف وجه
الكذب في الجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد
البعثة على التفصيل فقال البعثة الرسل فوائد لا تحصى منها الكثير كبيان ما يؤكد فيما
دل عليه العقل والاستقلال ليقطع عذر المكلفين من كل الوجوه والبه اشار بقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فيتبين انه تع بعث الرسل لقطع حجتهم في
تلك الجهة وهو ثلاثة لصحة ان يقولوا ان الله تع خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا
العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وانه وجب اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير
معلومة لنا فبعث الرسل الينا لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة
زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيبا سهوا وغفلة وسلطت علينا الهوى
والشهوات فهلا امددتنا بالمنبهين اذا سهونا نبهنا واذا ملنا الى الهوى منعنا ولكنك
لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب
انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب
خالدا مخلدا الا بتبيانه ونعلم ان لنا في القبيح لذة وليس لنا حجة فلم نعلم ان اتيانه وحمل
صالحا لحسوه النوابط اسيما وقد كنا قد علمنا انه لا منفعة لكم في شئ فلا جرم لم يكن محذور

العلم بالحسن والقبح دائما ولولاها لما ارتفعت البعثة المذكورة من الاعذار ومن فوائد البعثة
ان يبطل امر لوازم الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يتوقف العقل
فيه ولا يهتدي اليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كاستماع
والبحر الكلام المتوقف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل
بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه الاجنبي والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف
في حسنه وقبحه ومنها ان يعصم عند العقل كما لم يتبين ماهية العبادات وكيفيتها
ومنها ان يبين وظائف اعمال العبادات المذكورة للمعبود الكريم كاختلاف الاذكار في
الاوقات المعلقة بالصلوة وغيرها ومنها الى ان يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع فان الانسان
مدني بالطبع مفطور للتنازع المفضي الى التفاتن فلا بد من عدل يقيم لحياة النوع بحفظ شرائع كما ذكر
في بيان الاحتياج الى النبي عم على رأي الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة الحكمية
لامر المعاش فان الله امر لنوح واصنع الفلك باعيننا فالله امر في صنع داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم
ولكن ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع
وتعيينها الى اختراعهم جزء عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي
خلقها الله في الارض لنا فان التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على
الاكثر وفي البعثة غاية موقوفة لطبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص
الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر
فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بذلك والكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل

نادر

نادر والاسرار الالهية عزيز جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويسددهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال
الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم قال
واليهود ه اول قال اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل
فانه اخبر ان شريعة موسى عم فلا يخلو اما ان يكون قد تبين فيها انها باقية الى الوقت الذي فيه
تنسخ او لا يكون قد تبين فيها انها تنسخ فان كان قد تبين فيها انها تنسخ لزم ان يتواتر
ويبين كما قد تبين فذلك لانه لو كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب
ان ينقل متواترا وان نقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها شرع
موسى عم عند مبعث عيسى عم وانها آية عيسى عم عند مبعث محمد عم معلوما للناس بالضرورة
وان يكون المنكر له منكرا للتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل لعيسى عم ومحمد عم من الله تع
على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد تبين انه سينسخ فان كان
قد تبين في شرع موسى عم ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة لامتنع نسخه لانه يبين
ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا لكان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان ينص
الله تع على التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا
باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تع عن شرع موسى انه ثابت ابدا مع انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز
ان ينص على ان شرع محمد عم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم
وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عم ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى
فلم يثبت الاستمرار ولصحة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام لا يقتضي الوجوب الا

مع ولصح لكنه معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع
موسى على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة
الثاني ويلزم امتناع النسخ لعاب الخصم بان الله تع قد بين في شرع موسى انه سينسخ بيانا
اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل
اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل لا يستلزم توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين في
شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا

قال الرابعة في عصمة الانبياء ع اقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء ع
من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان
كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار
الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة
والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا لزم اظهار الاسلام
حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور
الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء
فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على
الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر
مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب
لوجب على الامة اتباعهم لقوله تع واتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر

او ذنب

في عصمة الانبياء

او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من
كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي ع م بقوله تع يا نساء
النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزلة في صدور الاحرار تجد العبد
بنصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا حزب الشيطان لانهم ح يفعلون ما يريد الشيطان
واللازم باطل فان من كان حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم
لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل اتفاقا
وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب
وانكار النبي يوجب ضده وايذاؤه وايذاء النبي حرام لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد عهد الامامة لا عهد النبوة
يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب ابرهيم ع م بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي لا ينال
عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة في الآية هو عهد النبوة لان الله تع جعل ابرهيم ع م نبيا فاراد
بقوله اني جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة
اولى بذلك بيان ان لا ينال الظالمين في القائلين بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا
الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تع للنبي ع م عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان لا اقل ان يدل على صدوره

الذنب منا ابنهم ع م لعا الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب ولعا الآية الثانية فلانه
المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المص بان نحو هذا محمول على ترك الاولى
جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة
منهم ع م في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور فيه لم لا يكون جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة
فالعفو والمغفرة انما يكون لانه لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة
آدم ع م فان قوله تع وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي
بالاتفاق واجاب المص بان واقعة آدم قبل نبوته لم يكن لآدم ح نبوة ولا يوصف النبي
الا اذا كان له لقوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة
آدم بان قوله تع وعصى آدم اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تع واسئل القرية والذي يؤكد
هذا قوله تع في قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك
آدم ولا حوا فلما آتاهما … وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
فنقول لا اصح انه كان على سبيل النسيان لقوله تع ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما واعترض
عليه بان ابليس ذكرهما وقت الوسوسة لعا النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين ومع هذا التذكر يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت
النسيان والاقدام لقوله تع فنسي وايضا عاتبه الله تع على ذلك في قوله تع الم انهكما عن تلكما
الشجرة وآدم وحوا اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل توبتهما فقال فتاب عليه

وكل

وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول
بالتأويل وهو من وجوه احدها انه ع م فهم ان كلمة هذه … ولا تقربا هذه الشجرة
الشخص … النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع
كقوله ع م هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به … وان كان النهي وان كان ظاهرا في التحريم
لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص
الا بالتأويل او التوقف ومنها قول ابراهيم ع م هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي
بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم ع م هذا ربي … صدر عنه … على سبيل الفرض
فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب
ذنب فقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم ع م قال هذا القول على
سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي … لا يقدر على الكتابة انت
كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان
تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم ع م ان جعلهم جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله
من تأثير النجوم لقوله تع فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام
وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف
حاله من تأثير النجوم بل نظر في النجوم لاجل الاستدلال والوقوف … عن صنعه تع والنظر
في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تع ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان
يكون اخبارا عن سقم حالي او سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها قصة يوسف حين همته عند

فائدة

عند بيعه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب أجاب عنه بأنما أخفى يوسف حريته لاشتهاره بالقتل
إن أظهر حريته أو كان قبل نبوته عم ومنها أنه هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب
أجاب بأن هم يوسف ميلان طبيعي الى الوصل الى المرأة حيث يميل النفس في طبع الرجال بل صفة جبلية
غير اختيارية ومنها جعل يوسف السقاية في رحل أخيه ليتهمهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب
أجاب بأن ذلك بموافقة أخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من إخوة يوسف
من إلقائهم في غيابة الجب وأذاهم أباهم وكذبهم بأن الذئب أكل يوسف عم وكل منها ذنب أجاب بأنا لا نسلم
أن إخوة يوسف عم أنبياء وأنهم لم يثبت نبوة أحد منهم ولكن حال نبوتهم ومنها قصة داود عم والطمع
في امرأة أخيه أوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة
وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود عم لم يثبت صحتها على ما ذكروه والآية لا تدل على ما ذكروه بل تحتمل غيره
ولما أجاز عصمة الأنبياء عليهم السلام بعد الوحي وأما قبل الوحي فالأكثر منعوا جواز الكفر وإفشاء الكذب
والإصرار على الذنب لئلا ينفروا عن اتباعهم من النقص بالكلية وجوزوا صدور المعصية منهم على سبيل الندرة
كقصة إخوة يوسف عم والروافض أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة أو صغيرة
عمدا أو سهوا قبل البعثة وبعدها قال تنبيه العصمة أقول لما ثبت عصمة للأنبياء ذكر تنبيها في معنى
عصمة الأنبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات اعلم أن [illegible] الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سميت حالا وإن كانت
راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب
الطاعات إنما تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي أي معايبها ومناقب الطاعات لأن الهيئة المانعة

عصمة الملائكة

عن الفجور إذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع
تصير راسخة لأنه لو علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات لم يرغب عن المعاصي فيطيع وإلا تقع فتصير تلك الهيئة
راسخة وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر منهم سهوا
والعتاب على ترك الأولى فإنه متى صدر عنهم شيء سهوا أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبوا وينبهوا
عنه ويضيق الأمر فيه عليهم فتتأكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في
نفسه أو بدنه ويمنع ذلك بالعقل والنقل أما العقل فلأنه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته
ولامتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب بالنسبة إليه وأما النقل فلقوله تعالى قل إنما أنا بشر
مثلكم يوحى إلي ولقوله تعالى ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا فإن الآية الأولى تدل
على أن النبي عم مثل الأمة في جواز صدور المعصية منه والآية الثانية تدل على أن الله تعالى ثبته على عدم
الركون إليهم وإلا لركن إليهم فيكون الركون إليهم الذي هو ذنب غير ممتنع قال المبحث الخامس أقول
المبحث الخامس في تفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم السلام ذهب إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة
أكثر أصحابنا وأكثر أصحاب الشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله
الحليمي من أصحابنا في الملائكة العلوية فإنهم ذهبوا إلى أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء ومن
الملائكة السفلية احتج الأولون على تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقا بوجوه أربعة الأول أنه تعالى أمر
الملائكة بسجود آدم عم لقوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ولا شك أن
السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى
بالسجود له لأن الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول الثاني أن آدم أعلم من الملائكة لأنه عم

في تفضيل الأنبياء عم على الملائكة

الكل اما جائز عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها ساير المعتزلة والاستاذ

ابو اسحق منا لنا ان الكل لو لم يكن جائزا لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل

لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب

انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا من الامور

الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تعالى

كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان

الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف وابقائهم في كهفهم ثلثمائة سنين

وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى قوله في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا

في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكر بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء

لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم لولاه

لشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر

الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي

بالتحدي ودعوى النبوة فاذا اظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه

قال الباب الثاني في الحشر والجزاء **اقول** لما فرغ من باب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر

والجزاء فذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة

والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاهل الكباير السادس في

اثبات عذاب القبر السابع في ساير السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة

المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا

ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي الذات ذلك الشيء او لشيء من

لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده

بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث

هو فانه قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لان الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف

لازم للماهية بعد العدم والامتناع للماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال

الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي

الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه فيكون متناقضا ولان هذا ابان

الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه متناقضا وممكن من حيث كونه مقصودا من جهة الامتناع وليس هذا

تناقضا لاختلاف الموضوعين وهو ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن

والمعدوم له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك

هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة

بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع

العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار

بقوله وهو امتناع عليه الله الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب

بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان الذاتي واحتج المنكر لجواز اعادة المعدوم

بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح

الام الحادث ان يحسب لام المعتبر
لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان

الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بابطال العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي تمتنع
الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معادا لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد
لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن مما يماثل الصورة التي في الذهن
لا يلزم ان يكون ذلك للمعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما هو معادا فان الصورة التي في الذهن مماثلها اشياء
كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة
اليه بابطال العود فلا يصح الحكم بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا
فالحاصل من الوجه الاول ان القول بامكان العود يؤدي الى احد امرين اما ان كل مستانف معاد
او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن
اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد
منها فرد الماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد
ابتداء بالطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ مع حال عوده فان الفارق بينهما الا تعين
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة
الوقت المبتدأ فيه و[illegible] امكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض
واجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقريره هذا الجواب بعبارة
الشيطان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا
او لا فقد صح الحكم على المعدوم ولما صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب

وهذا

٢١٩

وهو قوله لا يصح الحكم عليه بامكان العود

وتقرير هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من
صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد يقرر
هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع
العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم علمه وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما
يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع
والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف معادا او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن طرف المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود للنفي الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هوية الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه باطلاق العود لاجل عدم هويته
الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة واطلاق العود لا يكون لاجل عدم هويته
الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه
باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل ولا يصح الحكم
بامكان العود اليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله
العقل قال المصنف هذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على زيد سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا
منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فالحكم على المعدوم
والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق

[illegible]

[redacted]

في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى مماثل صورته الحق في الذهن قوله وما يماثل صورته

الحق في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن

لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم فمع جاز ان يكون ذلك

المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه ولعل قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا

لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين

فهما متميزان بالتشخص لا محالة وان اشتبه علينا والا اي وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين

بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله بالفعل ح يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدأ

والمعاد دليل مسلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل

صحيحا يلزم جواز وقوع شيء لمبتدأ بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما واجيب عن الثالث بان

اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ لم يعرض للشيء باعتبار وقته لكن باعتبار

كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوثه من

حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون

الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين قال المصنف في حشر الاجسام اقول المبحث الثاني في حشر الاجساد

اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمنهم من ذهب

الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومنهم من ذهب الى امتناع اعادة المعدوم

قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة ولعل الانبياء الذين

سبقوا على نبينا محمد عم فالظاهر من كلامهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل

عليهم

يعني لا يعدم الله تعالى الابدان الاصلية بل يفرق الابدان الاصلية

الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي ونقلي ان الله تعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك
هو الفناء بل الهلاك هو خروج عن حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا
والحق ان الشيء يعني الشيء فمعنى الاية ان كل ممكن هالك في حد ذاته غير لكها بالنظر الى وجوده هو كذلك
فان كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى انه موجود فلا احتياج الى صرفها عن ظاهرها
قال الثالث اقول البحث الثالث في الجنة والنار فان نفاة الجنة والنار قالوا ان تكونا في هذا
العالم او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول ممتنع
لان الافلاك لا تخرق ولا يخالطها شيء من الكائنات وكونها في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار
والدركات التي فيها النيران في الافلاك تقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الكائنة وهو باطل والثاني
وهو ان تكونا في عالم العناصر يقتضي ان تكون الجنة تناسخا وان كانتا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم
كرّي للزوم الفلك بسيطا على ما تبوح فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كريا فلو فرض كرة اخرى
حصل بينهما خلاء وهو محال للزوم العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر
لكانت ساكنة لان العناصر طالبة الى احيازها متصفة للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم
قسرا دائما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم وتكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء
السابعة ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين قوله الافلاك
لا تنخرق قلنا لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وهو وهم ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان

ان لم يثبت قوله ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها بل ان الله تعالى يفرق الاجزاء ثم يجمعها

الجنة والنار

الفلاسفة

ايضا بطلان كونهما في عالم العناصر

طبعا فيلزم ان يكون كل واحد كان حاصلا بالطبع وهو محال وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم

ولم يحل بطلان الافلاك شيء من القانون

فلما ثبت بالقرآن ان النبي عليه السلام ثبت المعاد الجسماني

[illegible]

كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا الاثم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ هو ان الحشر في هذا العالم
رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ او يكون الجنة والنار
في عالم آخر قوله لانه الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا الاثم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نم استلزام
البساطة كروية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كروية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء
والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط وعلى لزوم البساطة كروية الشكل وعلى امتناع
الخلاء وكل من المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع من المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي
فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء فلا نم انه لو حصل في ذلك
العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا
اي في تمام الماهية مم لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى ولو حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان
يكون نار ذلك العالم حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول في
ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم **قال** فرع **اقول** هذا فرع على جواز
وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى
ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم
الكذب في خبر الله تعالى وهو مح لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض
لو وقعت في احياز السموات والارض لانه لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها

عرضها ووقوعها في جميع احيازهما ممتنع اما ما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل
الاجسام وهو مح لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض
والذي يمتنع ان يكون عرضها عين عرض الجنة ويجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون
عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة تكون فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين فانه تع اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فتكون مخلوقة الآن والا
يلزم الكذب في خبره وهو مح ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل
الشجرة بعد نهيه عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو
كانت الجنة مخلوقة الآن لفنيت لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
يدل على ان ما سوى الله تعالى منعدم والجنة مما سواه فتنعدم فلا يكون دائمة واما بطلان اللازم
فلقوله تعالى اكلها دائم اي مأكول الجنة دائم واذا كان مأكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما فان دوام
مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون
النار مخلوقة الآن لعدم القائل بالفصل اذ لا يمنع الملازمة وثانيا يمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه
لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها فاما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى
الله تعالى ينعدم قلنا الاثم ان قوله تع كل شيء هالك يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ما بالنظر
الى ذاته معدوم او ليس معناه ان ما سوى الله تعالى يطرء عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن
طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى يطرء عليه العدم فهو مخصوص بقوله
اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق ويجوز ان يكون معناه ان كل شيء سوى الله تعالى غير الجنة

يطرأ عليه العدم وأما خصص حقا بغير الأبلين وإذا كان مخصصًا لا يلزم من كون الجنة
مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولنا منع بطلان اللازم فلانا لا نم دلالة قوله أكلها دائم على
دوام الجنة فلكل المراد قوله تع أكلها دائم هو كل الظلال المراد بالأكل المأكول ويمتنع دوام المأكول
لأن المأكول لا محالة يفنى بالأكل فلا يمكن أن يكون دائمًا بل معناه أنه كلما فني شيء منه المأكول بالأكل
حدث عقيبه مثله فلكل لا ينافي عدم الجنة طرفة عين **قال** الرابع **أقول** المبحث الرابع في الثواب
والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تع واجب عليه بوجهين الأول أن الله
شرع التكاليف الشاقة فلا يخ إما أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض والأول بط لأن شرعها لا لغرض
عبث وهو قبيح والثاني لا يخ إما أن يكون الغرض عائدًا إليه تع أو عائدًا إلينا والأول بط لاستحالة
عود الفوائد إليه تع والثاني وهو أن يكون الغرض عائدًا إلينا لا يخ إما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع
ضرر والثاني بط لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤنا على العدم كافيًا ولم نحتج إلى
تلك المشاق والإتعاب بالتكاليف لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو
أن الغرض حصول المنفعة لنا لا يخ إما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والأعضاء الظاهرة
والباطنة والحياة والصحة وما يتوقف عليها الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو ممتنع عقلا لأنه
لا يليق بجود الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع من التكليف
أو بعده ولما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المط
فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب
على الإتيان بما وجب على الله تع الثاني قوله تع وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا

يعملون يدل على أن العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الأول إنا قد بينا في المباحث
من الباب الثالث في أفعاله تع أنه لا غرض لأفعاله ولا غاية لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي أن يكون الغرض
من التكاليف شكر النعم السابقة وكون الابتداء ممنوع بينهما و[illegible] أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تع وكيف
يكون كون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحًا والمعتزلة أوجبوا الشكر
النظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تع جزاء بما كانوا
يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تع بل تدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل أن الله تع جعل الثواب للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل أحسنت
إلي فلك كذا تقرير الجواب أن نقول لا نم أن جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء
على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة لوجوه ثلثة الأول العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي كلهم والله
في عدم العقاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تع عدل بالاتفاق الثاني أن شهوة الفسوق
مركبة فينا فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على الفسوق كان إغراء منه تع على ارتكاب الفسوق لأنا
لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق قائمة بنا مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق
الوصول إلى المشتهيات مع الشك في العقاب الثالث أن الله تع أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان
النار في مواضع شتى كقوله تع وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا وقوله تع ونسوق إلى جهنم وردا
والخلف في خبر الله تع محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الأول أن العفو عن
العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لأنه تع وإن لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه إثابة المطيع

فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد

كان في الاحكام اي في المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو

بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة

فالاول لم مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على وجوب العقاب

على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب انما تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب

وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اتفاقهم على وجوب العقاب على صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة

لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد

اصحاب الكبائر كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

لان من في الايات الثلثة للعموم متناول لكل من كسب سيئة وكل من يعص الله تع وكل من يقتل وصاحب الكبيرة

اذا كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تع في صفة اصحاب الكبائر وان الفجار لفي

جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر

اذا دخلوا لو خرجوا عنها لصاروا غائبين والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب

بفسقه كما يستحق الثواب بايمانه وكلما استحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب قبل الفسق لما بين الثواب والعقاب من التنافي

لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية عن الثواب المقرونة بالاستخفاف والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة

المقارنة للتعظيم الخالية عن الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما ولقد ينبغي للاية وابين الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود

لهذا المعنى اي المكث الطويل كثير مستغن عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد بالفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع

اوليكم

اولئكم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تع وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة

على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزي

على الكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم

يحصل الخزي الا للكفار لزم منه ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تع حكاية عن موسى عم انا قد اوحي الينا

ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم

يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تع كلما القي فيها فوج سالهم

خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه

الاية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا

في ضلال كبير فهذا صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تع شيئا وهم الكفار وقوله تع

لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها وقوله تع يوم لا يخزي الله

النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت

احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم الله تع بالبغي الذي

هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى وبهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل

بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق فانا لا نم انه استحق الثواب

والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو مم

ولئن سلم الاستحقاق فلا نم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو مم فان الثواب

هو المنفعة الاجلة اعم من ان يكون دائما او لا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب لما ان يحبط شيء

والعقاب هو المضرة الاجلة

اي ابطل من الحبط وهو المحو

والالزم منافاة الاستحقاقين

لا نم لا يتنافى ان يكون عاص مطيعا ... المتنافيين

الخلف والكذب وهو ايضا صحيح لانه تعالى ... ممنوع ... الممكنات التي يشملها قدرته شرح مواقف

ورسوله

... خلوص الكفار وعذر الدوام بالاجماع ... الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة

من استحقاق العقاب على طريقة الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا ينحبط من استحقاق العقاب شئ كما هو مذهب ابيه
ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق
العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب ينحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب
ولا ينحبط وكلاهما باطل اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال
استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير
في عدم الآخر فتاثير كل منهما في عدم الآخر معا فوجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود
الآخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا
الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب فغير صحيح لانه يلزم ان يكون المغلوب المحبط محبطا
غالبا والمغلوب المحبط لا يكون محبطا غالبا واما الثالث وهو ان استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب
السابق ولا يحبط استحقاق العقاب شيئا فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره قال واما اصحابنا اقول ولعل اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى و
العقاب على المعصية عدل منه وفعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يجب
الثواب على الطاعة ولا يجب على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله تعالى شئ وكل ميسر لما خلق له
فالمطيع ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير
والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده قال الله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ابدا لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض
عن الحق في نيرانه ابدا لا ينقضي وعيدا به تعالى في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين

فيها وينقطع وعيد المؤمن المرتكب للكبائر لوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن
العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وهو الايمان الذي هو اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية
ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص
من العذاب توجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ونفى
عذاب الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للحق لكونه الى المطلوب فضلا ولطفا قال الجاحظ والعنبري انه
معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوا ذلك واجمعوا قبلهما على ان البالغ
في الاجتهاد اما ان يصيب ويصل او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ويجب ان يؤدي اجتهاده الى الكفر والكافر
لما قبل الكفر ولعا جاحد ... وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولا يكن حكمهما يوقع عليهم في العذاب وقوله
وما جعل الله عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين
فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لان وقوع الآثار من القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف
القوة اذا حرك جسمها في نصف فلك الجسم من مبدا معين فاما ان يحرك وكانت متناهية فيكون تحريك
كل الجسم ضعف تحريك ذلك نصف الجسم من ذلك المبدا لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت
قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون

فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه ولما ان تحريك نصف الجسم لو كانت غير متناهية
فكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء
لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا بالجزء وهو محال واذا زاد كل القوة على تحريك كل الجسم
على قوة نصف الجسم يكون ما كان كل القوة زائدة على ما كانت نصف القوة للنسبة الاثنين كنسبة المؤثرين
فان القوة الزائدة تزيد على ان القوة الناقصة والفرض ان الجسمين تحركا من مبدا واحد فوقعت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا
وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه وليين فلا يكون
الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار
والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى
انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضي الى خراب
البدن فلا يبقى الثواب والعقاب الدائمين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية
دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ولم الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجسم لو كان معقولا يكون الجسم مؤلفا من الجواهر
الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع
فينعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو جسم بتمامه اذ الجسم على العدد والكلام
انه منقسم في الجسم بتعدد ولا يلزم كل ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة
انقسام القوة لو كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة

البدن مولف من العناصر

قوة لها

٢٢٦

قوة لها وهو مم لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام
محلها فالمعدلة من القوة الذي هو بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط للتاثير فلم يكون له تاثير والحاصل
ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات
الثلث ممنوعة والبرهان ما لم يتم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك
اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى الجسمانية عندنا عرض فلعل العرض الذي هو قوة
يفنى وتتجدد عرض آخر وهو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وح
لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى
متعاقبة على التجدد غير متناهية والقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع
هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة جسمانية واحدة ولما الوجه الثاني
فممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركيب الابدان المعادة في الاخرة
والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركيب الابدان من العناصر فتاثير الحرارة
في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل منه وامتناع
ورود الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل منه مم فانه يجوز ان يرد الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل
منه وح كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بقدر ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة
بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث مم فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير
معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو مم فان اعتدال المزاج ليس شرطا

لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الله على الجنان وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا ينتهي ولا يحترق ولا يموت بالنار
قال الخامس في اقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم لنا الاول وهو العفو اي
اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعد التوبة فان ترك العقاب
على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكباير قبل التوبة فانه لا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكباير والصغاير والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه
لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق
بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة
لم يتوجه التعليق ~~بين الشرك وما دونه~~ واللازم باطل لانه علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه
لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم و
الواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وكلمة على للحال نحو رأيت الامير على عدله او مع ظلمه اذ الآن ملتبسا به فالآية تقتضي
حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى قل يا
عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا

[illegible]

حقا بين الاقوال قال السابع من [illegible] البحث السادس في اثبات عذاب القبر والاعادة بعد البعث

عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف العذاب بعد الموت وقبل البعث

وقوله تعالى [illegible] اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فدخول النار عقيب الاغراق قبل

البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيبا [illegible] الكفار الذين هم اهل

النار وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين [illegible] حياة اخرى وموتا

آخرا بعد الموت وقبل البعث [illegible] لا يكون بعد الموت وقبل البعث حياة

اخرى [illegible] بقوله

[illegible] فانه [illegible] لا

[illegible] اخرى [illegible] منافيا

[illegible] اسماع [illegible]

[illegible] منافيا [illegible] معناه

[illegible] الله [illegible]

[illegible] ان عدم [illegible]

في [illegible] قال التاسع في [illegible] البحث السابع في

[illegible] الكتب وانطاق الجوارح واصحاب الجنة والنار والاعراف

[illegible] فانه [illegible] مبدا

للعالم بوجوده الثامن في الاسماء الشرعية اقول البحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان

لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني و

الاستاذ ابو اسحاق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول

بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال

الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان التصديق

بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول

بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن التلفظ

بالشهادتين وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة

عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن

مفهوم الايمان ان في الشرع عطف العمل على الايمان في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان

العطف يدل على مغايرة المعطوف عليه فلو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من

عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان

يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن

الايمان من وجهين احدهما عطف قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم على قوله تعالى الذين آمنوا الا ان العمل

لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا

عن الايمان ثم كان ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه تكرار بلا فائدة وثانيهما

ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم فلم يحسن المقارنة بين الظلم والايمان [illegible]

واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لازم فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فتامل ولما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخره البحث الثاني في جواب الدليل الثاني للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقريبا لدليل الاول انه لو لم يكن العمل جزءا من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل والثاني باطل لما سيأتي فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مفهوم مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق لفظ الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس التي صليتم قبل التحويل فانه تعالى اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل وتقرير الجواب ان الله اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه لاتفاق الاتيان الكل لو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقريب الدليل الثالث انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الايمان بضعا وسبعين شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول

لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق قال **الباب الثالث** في الامامة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يجب به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر الخامس في فضل الصحابة البحث الاول في نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عم في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام فاوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول اي بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا خلت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويذب الناس ويمنع الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر فيها الفساد وفشا فيها الميل الى العصيان وشاع فيه الهرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس

بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء والعقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به
فهو واجب للنبي لانه لو لم يجب الا به فهو واجب فثبت صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح
وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان نعتمد فيه على قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيؤدي الى الفساد او
ربما يستولي على الناس فيظلمهم او ربما احتاج لدفع ضرر المعارض وتقوية رياسته الى ان يهلك فيغصب من
الناس اموالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام لا اذا قوبلت بمفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون
من جهة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما ثانيا اي بيان عدم وجوبه على الله تع
فلما بينا انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب لكل شيء ولا ابين المقامين بين ملازمة ودعوان نصب الامام
واجب علينا سمعا لا على الله تع قال اصحب الامامية اقول اتفقت الامامية على ان نصب الامام واجب
على الله بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تع اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس
امام كان حال المكلف الى فعل الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تع واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين
وازالة العذر فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف
فان الله تع كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت مني حصول الطاعات لانك ما نصبت لي اماما

كما يمكن

كما يمكن ان يقال ما اردت مني الحج حيث ما مكنتني من زاد وراحلة فكما ان التمكين يجب لازاحة عذر
العبد يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نسلم ان نصب الامام المعصوم انما يكون لطفا اذا كان
للامام ظاهرا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لجواز ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية لا يعلمها
الا الله تعالى ولئن سلمنا ان نصب الامام المعصوم لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تع ولا نسلم ان التمكين
واجب على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات
الباطلة من ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم
لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من تمهيد الشرع الى
ايامنا هذه على ما زعمتم فيكون الشرع ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله ما هو القبيح
وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع قال في صفات الامامة اي المختصة بصاحب
الائمة وهي ثمان الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل
على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه ليتمكن من الفتوى في الوقايع واحكام
في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم والمصالح وسائر الامور
بان [illegible] والدين كما قال الله تع في مدح
اصحاب النبي عم والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي
القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يهتم بالتهويلات [illegible]
ويجب ان يكونوا في الصفات الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث يجب كان موصوفا بها
الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا

اعلم ايدك الله ان الطائفة ... ارباب القلوب العاملين بالعلم اتفقوا على ان الشيخ ينبغي ان يكون عالما عاملا كريما معتقدا متبعا لا مبتدعا صادقا مخلصا ذاكرا مونسا شاكرا تقيا سخيا نقيا راضيا عفوا منورا مشفقا على الخلق منفقا محييا السنة عفوا حليما حسن الخلق والخُلق رحيما ثابتا ذا هيبة فانيا غير ملتفت الى منية شجاعا صبورا

ستيرا غيورا صحيحا غير عليل فصيحا غير ذليل والاكمل يصح الاقتدا به والتمسك بحبله

وبالمريد فهو ايضا ينبغي ان يكون معتقدا صادقا معتقدا مخلصا عاملا باذلا

لا بوصف تعديه وصرف اموال الناس في مستحقاته وتفتيش حقوق المسلمين وتنفيذ حدود الصفة

ان يكون مسلما الخامس العقل السادس البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما

فكيف يتقبون الولاية على الاخرين ... المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة

في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين واللام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان

النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية

لان العبد محتقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون محترما بين الناس ليكون

مطاعا ويجب ان لا يكون مشغولا بخدمة احد يحيل القصد باتقوى غ لمصالح الناس الكليه

ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش والائمة

جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد فيه للعموم وهنا لا عهد فيفيد

العموم وقوله عم الولاة من قريش والتقرير كما في احاديثنا الاول ⁂ ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعلية والاثنا عشرية اي الغالية فانهم اشترطوا

العصمة في الائمة لنا انا نبين ان امامة ابي بكر صحت والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا علا انا نحسنهم فلا يكون العصمة شرطا في الامامة اذ لو كان شرطا

لوجب عصمة الامام والامام ليس كذلك العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط

العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما للشرائع فالايه لا تعلم

الامة كما هو مذهب اصحاب التعليم وتعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات

كما هو مذهب اصحاب الاثنا عشرية ولا يكن لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق

لانه جهول لذنوبه كذوب لا صلاح ... مقلد ... مختبر ... اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين

... قولهم نعم ... القلوب ...

وان تعلم ان العلم والتعرف والتدبير واقامة العدالة والوقوف على مراتب الاستعداد ومعرفة الحقوق شرط في الخلافة

يقوله وفعله ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو لم يكن الامام معصوما

واجب العصمة لجاز الخطا عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تع خطابا

لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت

على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما

واجيب عن الاولين بمنع المقدمتين اما الاول فبان بيان الانحصار وجه الحاجة الى الامام

في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب العصمة للامام بل يلزم من ذلك

ان يكون عدلا واما الثاني فبان نقول لا نسلم انه لو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام آخر

فانا نبين ان امامة ابي بكر صحيحة وجاز الخطا عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت

امامته واجيب عن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب

التي تنافي العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة

ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا ⁂ الثالث فيما يحصل الامامة

⁂ البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله تع وتنصيص رسول الله

وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت الامامة انما الخلاف

فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على

خطط الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من

الامامة بالامرين المذكورين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام

وهذا حاصل بامامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة

صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا وانكرت الامامية ذلك مطلقا ثبوت الامامة
ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او باتباع الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص
مستحقا لها اولا وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله او من رسوله عم او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه فذكر المص منها اربعة الاول ان آحاد الامة لا تصرف
لهم في امر غيرهم من آحاد الناس في اقل مهم فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يمكنه
التصرف في اقل الامر الخاص كيف يكون له ان يولي الغير على التصرف في الكلية الثاني ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة للاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة
ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبالطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع ان الامام
نائب الله ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله تعالى او قول رسول الله عم لان نيابة الغير لا يحصل
الا باذن ذلك الغير والجواب عن الاول بانه منقوض بان امر الحاكم فان الشاهد غير متمكن من
التصرف في مال المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بان الامام
انه قد يفضي الى الفتنة فان احتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع
الفتنة بترجيح الامام الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عم كما رجحت الصحابة ابا بكر رض على
سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو
جعل الشخص حكما جايز مع وجود الامام سيما لو خلا البلد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء
لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانه مسلم انه نائب الله ورسوله لا يثبت الا باذن

ولرسوله

الله او بغير رسول الله ولكن لم لا يجوز ان يكون نصبهم للامامة او طاعتهم لشوكة الشخص المستقل
للامامة كاشفا عن كون الشخص المستحق للامامة لكونه نائبا بالله تع ورسوله على انه الامام نايب الله ورسوله
الرابع اقول البحث الرابع في امامة الراشدين اختلف العلماء في الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رض
وقالت الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعم الشيعة ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رض ويدل على ان
الامام الحق بعد النبي عم ابو بكر رض وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وعد الله جماعة الصحابة ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم دينهم فالجمع من الصحابة
الموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان واما ابو بكر رض
ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة عمر وعثمان وعلي رض والاول وهو ان يكون الموعودون
بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل لاجماعنا واجماع الشيعة على عدم
صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء اما عندنا واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد
ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر الثاني قوله تع
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المخلفين الى القتال ليس محمدا عم
لقوله تع قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون

في سورة النور

في سورة انا فتحنا

قال عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة صدق رسول الله

ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله لن تتبعونا يدل على منع
رسول الله صلعم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قتال قوم اولى باس شديد والالزم التناقض
ولا عليا لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي ما حارب الكفار
ايام خلافته والداعي المخطوب خلافته ليس منهم مكن بعد علي رض وفاقا لعدم دعوتهم الاعراب فتعين
ان يكون الداعي المخطوب خلافته من كان قبل علي رض وبعد النبي عم وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي
لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله عم
ابا بكر رض الثالث ان النبي عم استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبتت خلافته في الصلوة
بالنقل الصحيح ولما عزل النبي عم ابا بكر عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلوة
بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع هو ان امر الخلافة بعده ثلثون سنة ثم يصير بعد
ذلك عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء
الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر رض اما الاجماع على ان الامامة لاحد الاشخاص الثلثة
فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان
الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر وناظر في ذلك واظهر حجته ولم يرض خلافته وقد رضي
علي والعباس بامامة ابي بكر وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر غير حق لكان ظلما فينبغي ان لا يرضيا
بها فان الرضي بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد النبي عم ابو بكر فان قيل الامامة كانت حقا لعلي

الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف تتصور التقية في حق علي وكان
علي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها
زوجة علي واكثر صناديد قريش وسادتهم كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه قال لعلي
امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم النبي عم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير
العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا اصغي لخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورئيس بني امية قال يا بني عبد مناف ابي عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان
ابا بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملئن الوادي خيلا ورجلا والانصار
نازعوا ابا بكر ومنهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا لعلي منا ولعمر منكم وكان ابو بكر
شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رض انما كانت عن
رضى وكان مقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الناس الى النبي عم احتجت الشيعة
احتجت الشيعة على امامة علي رض بوجوه ذكر المص رح منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج به
ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص
وعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عم
ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما عرف
الاستعمال فانه يقال للاب المرأة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب الناصر
ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في

وقوله عم في ذم القدرية ... وقوله عم لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى ... وعدوك عدوي ... علي ابن ابي طالب

وقوله عم لفاطمة اما ترضين ان زوجتك من خير امتي

اللغة للمولى معنى ثالث فثبت ان المولى لما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف لا غيره تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية للذين الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس فلو كان مفاد الآية خاصة على كافة المؤمنين الموصوفين بالصفة وقد ذكروا ان المراد منه علي ابن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف ومن طرق الآية قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم لما ان الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة لما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون الاولى حيث اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مأويكم النار هي مولاكم على ما قاله المفسرون من اراده ولما السنة فقوله عم في بعض الروايات ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك والاولى بالتصرف فيها ولما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر لما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر ولما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها والذابّ عنها ولما ارادة المعتق والمعتق فظاهر لا يحتاج الى استعمال الفقهاء ولما ارادة الجار فيدل عليها قول الكلابي

لما نزل جار الكليب بن يربوع فاصبح جوارهم جزاه الله خيرا واذا كليب بن يربوع وزلاهم جدا انهم خلطوا بالنفوس والجموا الى النصر مولاهم مسبوعة حرب اراد به جارهم واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضيل عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى لما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد له الطلوع وله محامل واقترن به ما يعين احدها يجب الحمل نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه وان الحديث قرينة تصلح للتعيين لفظ المولى بالاولى وهو قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الثاني انه يتعذر حمل المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال ولما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله عم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فنقول المفسرون على ان معنى قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بكم بالتدبير والتصرف في امركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي

اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على الامامة فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عم انت مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى عم
وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عم ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم
ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله بمنزلة اسم جنس
صالح لكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا صح ان يقال فلان له منزلة من فلان
ومنزلته منه انه قريب له وانه محبه وانه نائبه في جميع الامور وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل
دون البعض فاما ان يكون البعض معينة او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين
والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عم
الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رض لان من جملة منازل هرون
من موسى انه كان خليفة له على قومه حال حيوته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات ولو كان هرون خليفة له بعد موته بتقدير
بقائه ولكان عزله موجبا للتنفر عنه وذلك غير جائز على الانبياء عم واذا كان ذلك ثابتا
لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله عم مشيرا اليه سلموا على علي بامرة المؤمنين واخذ بيده
وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع
ان الامة اجمعوا على ان الامام احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر
والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا

واجي

واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي الخامس انه يجب ان يكون
النبي عم نص على الامامة لشخص معين تكميلا لامر الدين وشفقة على الامة فانه علم من سيرة
النبي عم الشفقة للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال النبي عم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم
الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة ببعضها بالحاجة وانه عم اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف
فيها من يقوم بامر المسلمين فيعلم من سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي
هو اجل الاشياء وانفعها واهمها فاذن لا بد من بيانه من التنصيص على من يتولى الامر بعده
ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان توقيفه الامر
على البيعة معصية فتعين لعلي السادس ان عليا كان افضل الناس بعد النبي عم
لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي رض ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عم بعينه بل المراد به
ان عليا بمنزلة النبي عم وان عليا هو اقرب الناس الى النبي عم فضلا واذا كان كذلك
كان افضل الخلق بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم
تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام النبي عم بارشاده وتربيته اتم وابلغ
وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون
اليه ويستندون في اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال عم
اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع العلوم وايضا الاحاديث كثيرة ودالة شاهدة على
ان عليا افضل منها حديث الطير وهو انه عم اهدي له طير مشوي فقال عم اللهم ائتني باحب خلقك

الكبك يا كل معى فجاء علي واكل معه والاحب الى الله هو من هو احب الى الله تعالى يكون افضل فليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عم والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عم والملائكة والاتيان به الى النبي يجب ان يكون غير النبي عم فكانه قال باحب خلقك اليك غيري ولقوله عم يا كل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك من يا كل لينا كل معي والملائكة لا يأكلون ويتقيد عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عم والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما

ومنها حديث خيبر فان النبي عم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر ثم منهزما فغضب رسول الله عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال النبي عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهم ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة انما يكون عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما يكون عامة لو اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المخصوصة في الله تع ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد الذين آمنوا كما

في الآية على واكثاير ولنا فقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه فنقول من باب الآحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي رض قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان الاولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر لغة لوروده لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل لعل المراد ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحته سندا وقطعا لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى عم يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى عم فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى عم في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحد قلنا لا نسلم ان اسم الجنس لو اعرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف او و فانه يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون مثنا والا لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه بهرون في الاخوة والقرابة وليس يلزم تعميم المنازل لكن لا نسلم انه من منازل هرون من موسى عم استخلافه بالخلافة بعد وفاته بل يلزم مثل ذلك في حق علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الآخر بالعكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد والخلافة في القيام

فصيح

قلنا

بامر قومه على نحو قيام موسى ولعا لم يكن مستخلفا عنه بقوله فلان المستخلف عن الشخص بعد موته لو لم يجوز
استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف فكان شريكا له في النبوة فلذلك ولو سلم انه خليفة
موسى في ليش سلم انه استخلف في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني
ليس فيه صيغة عموم بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حال حيوته على
احواله فانه لا يلزم استمرار استخلافه بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعلم ظاهر انه
في بعض الازمنة المقصود ولا دلالة اللفظ على استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا يتغير وليس
سلمنا ان ذلك عزل له ولكن انما يكون نقصا له لو لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في
النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن
الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم عدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر
الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على الامام الشخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم
من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على افضلية
ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فالمراد به اما ابو بكر او علي بالاتفاق
والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بها لانه لعلي ما اتفق ان ماله يتزكى ولان عليا
نشا في تربية النبي عم وانعامه فله كل نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون
المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من هو اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من

ولا نم وجوب التنصيص

كان اكرم

قال عليه السلام ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي صدق رسول الله

كان اكرم عند الله كان افضل فابو بكر هو الافضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر فلا يكون علي افضل من ابي بكر
واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من
علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين وقوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل
لقوله عم وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر
ثم عمر ثم الله اعلم الخامس في فضل الصحابة البحث الخامس في فضائل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب
النبي عم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط
في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة
منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى النبي عم وهم
بذلوا المجهود في نصرة النبي عم بالجهاد وصرف الاموال قال عم لو انفق احدكم ملأ الارض ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال النبي عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عم الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني
ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله تعالى يوشك ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض

البعض

لعله

ان اتقوا الله اتقوا الله

فان قيل ان الوجود كالوجوب عين الماهية فكيف يكون الوجوب مقتضيا له متقدما عليه سواء كان عينه
او غيره وان الوجوب معطي للوجود وثباته فكيف يكون نفس الواجب الذي هو الوجود اجيب بان الوجوب
عين الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ومقتضاه ومقدمه ليس الا بالنسبة الى الوجود المطلق
فلا محذور [illegible] هنا بحث اما اولا فلان حمل الوجوب ههنا على ما يصلح ان يكون عين الواجب بعيد
[illegible] الكلام واما ثانيا فلانه قد سبق ان وجوب الماهية واعطائها وامتناعها لا يكون الا باعتبار
الوجود الذي يكون به موجودا وهو الوجود الخاص لا المطلق واما ثالثا فلانه لم جوز [illegible] كون الوجوب
عين الوجود الخاص ومقتضيا للوجود المطلق فلم لا يجوز ان يكون [illegible] ايضا على الماهية
من غير المحذور اذ لا يلزم ح الا تقدم الوجوب على الوجود المطلق ولا استحالة فيه [illegible]

[illegible]

[illegible] موصوف بهذه الصفات المطاعن فعلي تعويل صحة [illegible] المحامل وتاويلا [illegible] ذلك للاعادل
[illegible] في مناهجهم [illegible] وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا
لديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وحسن اولئك رفيقا
تم الكتاب بعون الله الملك
الوهاب

[illegible]

قوله ولا يخفى ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته اه وههنا بحث لان ترجح احد الطرفين لذاته لا ينافي ترجح الطرف الاخر لعلة
الا يرى ان كفتي الميزان المختلفتين بحسب الخفة والثقل في ذاتهما يجوز ان يصير الخفيف ثقيلا بامر خارجي مع كون الاخر اثقل في ذاته
نعم ترجح احد الطرفين هو بحسب الذات او بحسب العارض صحيح وكذا الترجح الذي يترتب عليه الاثر وكمنع الفكاك عنه ممتنع من الطرفين
سواء كانا بالذات او بالعرض او مختلفين فبل ذلك الممكن وان لم يجز ان يكون مقتضيا لاحد الطرفين بحيث ينتهي الى
حد الوجوب لكن يجوز ان يقتضي اولوية غير منتهية الى ذلك الحد ويكون الزائد مع تلك الاولوية مقتضيا للوجوب كما فيما نحن
ولا يلزم من ذلك وجوب الواجب لبعض الوجوه لذاته مع قطع النظر عن الغير وههنا ليس كذلك وكذا الممكن مالا يقتضي
الوجود لذاته ولا يلزم منه عدم اقتضائه اياه باعتبار معلوله او باعتبار صفة اخرى وههنا كذلك لان اقتضاء الوجود هنا
باعتبار الاولوية المذكورة التي هي معلول الممكن اجيب بان الغير الذي يوجب الالتفات اليه امكان الغير الذي يكون
موجدا او مفيدا للوجود الممكن ولا يكون ناشيا منه لا الغير مطلقا فلو كان ذلك الممكن مع تلك الاولوية او مع صفة
قائمة بها مقتضية للوجود كان واجبا لان تلك الاولوية الغير القائمة به ليست مما يوجب ملاحظة الامكان
لانها ليست مما يتصور الايجاد والجاعل الواجب ما يمتنع انفكاكه عن الوجود مع قطع النظر عن موجد خارجي ولا يكون
ذاته كافية فيه ولا شك ان الممكن لو كان كذلك كان ممتنع الانفكاك عن الوجود الخارجي فيكون واجبا وكذا لك
ان يقول الغرض من وضع هذه المسئلة بيان الاحتياج الى الواجب وعدم استقلال الممكن بالوجود فلو لم يتوقف
نوقفا او لوية احد الطرفين على عدم سبب الطرف الاخر لا يلزم ثبوت جواز ان يكون عدم وجوده اولى به عند عدم
سبب العدم وعدم سبب العدم لا يجب ان يكون بوجود الواجب لجواز ان يكون بسبب اخر وجوديا او عدميا مع
عدم العلة والعدم جاز ان يترتب على كل واحد منهما فان قيل اذا كان احد طرفي الممكن راجحا غير منته الى
حد الوجوب فلا يتعين وجوده في وقت دون وقت اخر فوجوده في احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
فلينظر جوابه مما حققنا سابقا

بانقطاع اعتبار العقل **اقول** توضيحه ان يقال ان قولنا قول يعبد المقصود تصوره التي له مفهوم ......
وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا الا انا نعرف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه
صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم لما بديهي او كسبي ينتهي الى البديهي يحب ان يكون هناك ليس
اصلا واما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات ولا يمكن تعريفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظه بالذات
امكن تعريفه بمفهوم اخر هو معرف بمعرف المعرف فهناك ايضا مفهوم وصفة عارضة له هي كونه
معرف معرف المعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما
فينقطع التسلسل **قال** وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه **اقول** فان مفهوم قولنا قول المعرف من حيث
هو هو مساو لمفهوم المعرف واذا اعتبر معه كونه معرف المعرف صار اخص منه لانه مقيد والمعرف مطلق
والتحقيق ان ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف ووصفه اعني مفهوم معرف المعرف اخص
منه فلا استحالة في ذلك **قال** يجب ان يكون اجلى **اقول** اي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا اللازم قد يكون
اجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وفهمهم **قال** فان الضد مساو للضد في الجلاء **اقول** وهذا بحسب الشهرة وثانيا
فمن ان التقابل بين الزوج والفرد بالتضاد والعكس التحقيق بينهما تقابل العدم والملكة فيكون
تعريفا بالاخفى **قال** الا ان شرط الاعم وتقابله اقل علم الحيث الوجود في الخارج هو علم والحيث
الزهن فانما يتم لو كان العام فايتا للخاص ويكون الخاص مقصودا بالكنه **قال** فلا يكون جزء محمولا
اقول مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان والكل منه حيوان والناطق ماهية والحمل وجود
واحد اجمالي والكل واحد منهما وجود على سبيل التفصيل وتقدم الحيوان على الناطق اضافة عارضة
للحيوان بالقياس الى الناطق متاخرة عن وجوده فلا يكون بعدم الحيوان على الناطق جزء
لا منهما ولا الوجود الاجمالي ولا الوجودات التفصيلية **قال** ان ما لا يكون طبيعيا مشهورا **اقول** اي
يكون عرضيا بحسب فهم ويكون غريبا ايضا بحسب فهم اخر لا على معنى بحسب قوم دون قوم فانه لا يناسب

يختلف حالهما قال لان الابن قد يكون كركن اقول الابن له الحالان اب من هذه الحيثية فلا يكون اندراجه
في الحد مبطلا للاطراد فاعلم ان يقال الابن له حيثيات متعددة كمن يكون انسانا وجوهرا
او حيوانا الى غير ذلك وكونه ابا من حيث انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار
فلو لم يكن السبب كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها
فلا يكون مطردا قال لم يكن هناك حاجة الى التكلف اقول فالتكلف الحاجي ما نشاء من السؤال والفرق
ما نشاء من المفهوم نفسه قال ولعل ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام انه جعل الحد
التام داخلا في الحدود نظر منه وقد يؤتى بان المقصود دخول كل واحد من اجزائه فيه ولذا
جعل المركب منه الداخل والخارج فيما لما علم ان قوله والاول لقال ان يكون جميع اجزاء الشيء
فيه فيما علمت القسم الاول ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزائه
فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب وغيره داخل في الماهية
قلت حد التام لا يحصر بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق وحيوان
حدا تاما وليس كذلك قال فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهذا محال اقول لان جميع الاجزاء ان لم
يكن نفسه فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما باطل اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب
الشيء منه وغيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها واما الثاني فظاهر لانا نقول دخول المركب اقول
فان المركب كما في ثبوتها تحتاج الى جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد ولذا لكان جميع الاجزاء
للشيء معلوما اقول بدون توقفه لكل جزء للشيء منها فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة وما يقال من
ان المعرف موصل للمعرف موصل الكل موجد لاجزائه فان موجد السرير ليس موجدا للخشب قال
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل اقول والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء قال ولا يصح التوقف
بجميع الاجزاء اقول لما تقدم من الدليل السالم عن المعارضة لورود المنع عليه قال لم يفد التحديد معرفة الحدود اقول لكنه

لا يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء بمادته وصورته قال فان جميع الاجزاء وحدها متعددة اقول اذا كانت
الاجزاء معلومة متفرقة موجودة الحضور واحد منها بوجه على حدة فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر
عن الالتفات الى الحد والتفت اجماله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي
متعلق به فاما ان يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالي
الحاصل بعد تلك التفاصيل بالذات ولعل ان يقال هذا التصور الاجمالي هو بعينه تلك التصورات المجتمعة
على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالتفاوت بالاعتبار
اعني التفصيل والاجمال وتعدد هذا هو الحق لانه لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فنا على قال
بحصول الحد اقول اي في الحد له الا انها ملتفتة منسوبة اليه او في الزمن باعتبار آخر ان كان متفقة اليه
قال فالتصوران متغايرة اي بالاعتبار قال كالتعرف على التعريف اقول فيلزم ان يكون متصورا اولا ويكون
ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المسلم لتحصيل المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقول من
المطالب الى المبادي المؤدية اليها قال فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول اقول فيندفع ما يقال
من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا والوجه لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضي
ان يكون هناك ثلاثة اشياء المطلوب والوجهان والحق ان يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا
حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور في المتن
لا ما ذكره الشارح قال وحد الغير به اقول ان لم يكن الغير بدل التصور قال والمركب الذي لا يتركب عنه غيره بحد
اقول ان لم يكن منتهيا اي لا الى الوهم اقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري
قال لان المدلول العدمي اقول هذا مسلم لكن لا يجدي بطائل فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الزمان
سواء كان موجودا او عدميا لا العلم بوجود فيه فالمعدل به اما ان يكون كلها اقول اندراج جميع اقسام
القياس الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر قال وبعضها بالوسط كقياس الكلم التام

تبيان الكبرى ليس بامر عرضي بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية الموضوع فالظاهر ان نسبة
احدهما الى الآخر كنسبة احد الحدين الى الآخر بل الاولى ان يقال الاختلاف بين اقسام الحجج كالاختلاف
بين الانواع والاختلاف بين اقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف ولعل اقسام المعرّف
فقد اجتمع فيها نوعية الاختلافين قال فقياس مقدماته كاذبة | فانها وان لم يكن مقدماته صادقة لكنها
بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدماته لزم عنهما قول
آخر وهو كل انسان جماد قال ومعناه لقا ا مساو لج | وقيل في بيان انتاج قياس المساواة ان قياس
المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوي لج ولا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي
لج فهو مساو لج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما يساوي ج من المقدمتين
ايضا بالذات قال والعائيان اللزوم بواسطة مقدمة في قياس المذكور كقولنا | هذا القول بالنسبة الى اللازم
المذكور وليس بقياس ولعل الفائدة في ... الى قولنا ليس ان جزء الجوهر ليس بجوهر كان فيه ما ... الشكل
الثاني ومندرجا في تعريفه قال وهو قول مؤلف بالقياس بالفعل | ومعنى كون النتيجة مذكورة بالفعل انها
باجزائها المادية وهيئتها التأليفية مذكورة فيه وان طرأ عليها ما اخرجها عن كونها قضية وعن
احتمالها الصدق والكذب قال في امر بسيط في المط اول اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة
بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن لهما نيا بسيط في المط بسببه يعلم النسبة
بينهما لم يفد القياس النتيجة قال من العقال اليه | فانه موضوع المط اولا ثم تدرّب بما تدل عليه
ويستلزمه مادام كذلك فهو المط فاذا تم القياس فهو النتيجة قال لافضي من الصغرى السالبة الجزئية |
فهذه القرينة اعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحدة من الثانية والثالثة
قال ويسمى برهانا | اي عند الحكيم قال ودليلا | بالمعنى الاخص عند المتكلم قال ويسمى خطابة | عند الحكيم قال وامارة |
عند المتكلم قال واما ان يكون مقدماته ظنية | فيدان الحدس ... مندرجا في الخطابة والاجداد معه

في ذكر

٢٤١

في ذكر وان كلامه يشعر باعتبار يقينيا بالشبهة بالعقليات كما صرح به الشارح وان لم يوجد في كلامهم
بل صرح بعضهم بعدم اعتبار الشبهة بالظنيات فانها ان افادت ظنا فهي الا شبهة بها والا فلا
اعتداد بها قال او يقينيا يجزم بها العقل والحس اولى | حصل الحكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات
والتجربيات والحدسيات والحس معا وان كان الحكم فيهما هو العقل عما وانه الحس لان الاحساس هناك
كاف في حكم العقل بخلافه هنا للاحتياج الى قياس خفي في كل واحد من المتواترات والتجربيات و
الحدسيات فمدخلية الحس هناك اكثر قال وحد الفرق بين الحدس او | هذا الفرق ضعيف لان الاحكام
التجربية تجربيا ولا يتوقف على فعل بفعله الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم السببية
مجهول خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره منها وان السبب في ذلك هو نور الشمس قال فالتعقل حكم |
لحكم الوهم بالخوف على الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه فالمنتج بقولنا الميت
لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى نتيجة الدليل قال اي العلم بوجود الملزوم | مع العلم بالملازمة
قال اي العلم بعلم اللازم | مع العلم بعدم الملازمة وايضا فان من علم ان العالم | الدليل الاول
قياس استثنائي عام والثاني قياس اقتراني خاص بالاستثنائي فالانسب ان يجعل الاولى قريبة التثنية
والثانية قريبة الثلاثية ... وان كان كل واحد منهما مبطلا للدور ... المذهبين قال بعد النظر الصحيح
ثم | فان من ادرك بالنظر الصحيح على الوجه المذكور لتحقق نظر طرق الخطاء عليه قال ولعل ثانيا فلانه حرّر
لا مدخل لقوله | والحق ان توجيه كلام المصنف على ما ذكره العلامة وان كانت عبارته قاصرة
عنه ونجعل قوله وما تسكو ام الح جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم وحصل ماله الكان العلم
بالتسليم له لعا ضروريا او نظريا الى تمام ما ذكر هناك ولكانه اشارة لان السؤال كما امكن

ايد لو بالقياس الى كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب
والقصد قال وعندي علم ضروري | فيحصل هناك مقدمتان بينتان كلتاهما ان ملزوم النتيجة حق لازمه
للمقدمتين بحسب والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان ملزوم النتيجة حق وعلم
وهو المطلوب العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا احتياج الى نظر آخر اصلا فلا يتسلسل قال
لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد | لو كان البيّن اعتبار كونه نظريا ما ذكره وصاحب المختار
ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على ان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم فلا يستلزم التسلسل فظهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل في الجواب ولعل اختيار
كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحتاج الى اعتبار الضروري في المرتبة الثانية او بعدها
نعم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على قاعدة الامام لاندفع الشبهة
قال لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط | اذا لم يحصل العلم بانه هو المط لم يكن النظر مفيدا
للعلم بالمطلوب من حيث هو مط ولا يكفي كافيا في تحصيل المطالب فلا بد من العلم بذلك ليطمئن النفس وينقطع
الطلب ولعل الخصم يمتنع بذلك قال فالوهم لا يبطل العقل في مأخذه | النظر ان الضمير راجع الى
العلم اللاتي المذكور معنى لا الى العقل والمقصود اثبات العسر فيه باعتبار مأخذه التي هي مبادي
لمسائله وباعتبار المسائل انفسها يرشدك الى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا العلم اعني عبارة المحقق
في شرح التنبيهات قال وان عنيت بقولكم انها مقدمة اخرى | تحقيقه ان الاندراج ملحوظ
حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية في نفسه يحتاج الى اعتبار انضمامها الى الصغرى او يلزم
التسلسل قال واما ان العلم بالمقدمتين ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين
اولا فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل وان اراد العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك في
الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال ثم ان الشيخ بعدما بين ان الفكر هو الانتقال

من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات الى المجهولات وان
قال ولا سبيل الى الوصول الى مطلوب الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المط قال الشارح المحقق يريد بالحاصل
المعلوم مبادي ذلك المط ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان
حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الموجبة لعلوم ما عالما بجميع العلوم
وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل وان هذا الحيوان بغل ثم يراها عظيمة البطن فيظنها انه
حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين
هو الترتيب والهيئة وملاحظتها وانها معتبرة فيتبين غير مرتبتين ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك
وسياق كلام الشيخ ايضا يدل على ذلك ولا شك انه صواب ولا يتوجه عليه اعتراض الامام
اصلا نعم عبارته على هذا تقتضي ان يكون المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة
وكذلك عبارة الشارح اولا حيث قال ملاحظة الترتيب وصوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان
من ملاحظة المقدمتين على وجه مخصوص فالمراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب
والهيئة وعلى تأويل عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه قال
اجاب الامام بانه معارض | اي لا به انه منقوض عند الخصم قال يستلزم النظر الفاسد الجهل
مثل قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وكالعالم قديم بالضرورة فقط والنتيجة
حقة قال سواء كان هناك معلم اولا اقول ولعل المراد ان يقال لا شك انه متى حصل العلم بتلك الامور حصل
العلم بالنتيجة واما كان الكلام في ان العلم بتلك الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه قال
انما هو النظر | والقول بان طريقة المعرفة هو النظر فقد لا يلايم ما سيأتي من ان العرفان
بغير النظر ممنوع قال هو التقريب وفي هذا الاعتراض نظر لانا نسلم ان التقرير على الترك من لوازم الوجوب

بل استحقاق التعذيب على لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا ان يكون الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فحينئذ يستقيم قال الجواب ان الوصف لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الاقدر بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل في الجملة قال كالجوهرية ا معنى الجوهرية كون الشيء اذا وجد وجد لا في موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم قال فلو جعل مورد القسمة ا ومن جعل مورد القسمة المعلوم لعلمه ان من شانه ان يعلم فحينئذ لا فرق قال لانه لا اعلم انه بديهي مطلقا ا اعلم ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلق اي بجميع اجزائه مجاز لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى النتيجة قال لانا نتصور الوجود ا اي بالحقيقة ليتم المقصود وح لا يتوجه المنع قال اندفع الاعتراض ا بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته لجواز ان يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما يندفع بما ذكر من ان الوجود متصور قال لا نم ان جزء الوجود ا فلا السؤال وارد على الشق الاخير ايضا كما لا يخفى قال لا امتناع في كون جزء الشيء موصوفا به ا كالاستحالة في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكر من الامثال غاية ما في الباب انه يلزم ان لا يكون الجزء بتمامه خارجيا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج ولعا كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالته كما في السؤال القائم بجانب نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة الاعراض الى محالها ام لا ولعا ان يطال الاول قال وللمانع ان يمنع بطلان اللازم قوله وتتوقف كونه ولعيانه مع بقاء انتفاء الوجود في الاحوال ثم فان من اعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء انتفاء الوجود في جميع الاحوال نعم سلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي يطلق على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع قال مفهوم السلب الغ ا اي لا يمايز بين الاعدام فلا تعدد لانه يقتضي

التمايز

التمايز قال مشاركة في مطلق السلب ا القائل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب بمعنى بل مع مشاركة عندي في لفظ السلب فقط قال والعدم الخاص فقد اخطا ا لا احاطة ههنا الفلاو ... بين النقيضين قطعا فالشيء اما ان يكون موصوفا بوجوده الخاص او لا يكون موصوفا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التناقض وتوهم الشارح انما نشا من جهة اللفظ قال لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتيه عند تعقله لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته اي لا يكون تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته بمعنى تعقلها بحقيقتها والكلام انما يتم في الحقائق المتصورة بالكنه قال واجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن حصوله في الذهن ا وعبارة اوضح لا يلزم من تصور الشيء وجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود الا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يشك في نسبة الوجود الذهني اليه مع كونه موصوفا به لعدم الاطلاع على حصوله ... قال ... والا يكون لانكر فيه يلزم كونه زائدا ا ان اريد كونه زائدا في الكل فلزومه ممنوع وان اريد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية قال غير قابل لنفسه ا وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للموجود قبول الشيء لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما كليا مشتركا يكون الوجودان متغايرين فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول الشيء لنفسه فان قيل ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لانم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع قال اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا ا فيلزم كونه جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطاة وهذا النوع لا يجدي نفعا بطائل فانه لا يلزم كونه جزءا مشتركا قال لزم لامتناع تحقق شيء من الماهيات ا فلان اريد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم ذلك لو كان الاجناس والفصول اجزاء خارجية وان اريد امتناع تحققها ذهنا فقد يلزم لا لا ديجب على ... تعقل الكبيرة بالكنه ولعل الشارح الى ... فانما تم لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقي والا فمتنع

بغير المنافي مطلقا فتامل لانه ان اقتضى العدم فقط فيلزم الاتقتضي شيئا من ذلك والا نافيه
يكون زايدا في الجميع مدعرفت حاله وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول ما ذكروه
من الدليل على ان الجنس بالنسبة الى الفصل عرض عام جار في الجميع فلا يجوز تخصيصه فرجيت على ما سبق
بموجود والامعدومة فان قيل الوجود لها لعا حال كونه معدومة فيلزم اجتماع النقيضين ولعا حال
كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود ولا محذور وان نوقض في اتصافه
بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قايم بها من حيث هي لا بشرط شي منهما قيل الوجود
ليست طبيعة نوعية الظاهر ان هذا السؤال منع الملازمة مع السند كما ان السؤال السابق منع الملازمة
وعلى هذا يكون قول المصنف اسلم اشارة الى منع السند فذلك غير مقبول اصلا سواء كان مساويا او اخص منه
بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول ولعا قوله فلا منع المساواة الخ فجوابه عن المنع
كانه قيل الوجود اما مساو لها فيتحد في الجميع ويسقط المنع ولعا تشكيك فيتحقق حقيقة في الكل ايضا والا
لزم المحذور وان شئت توجيه كلامه فاجعل قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة
على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله اسلم منعا لنقيض مقدماته وقوله فلا منع معارضة
لهذا بعد التنزل عن المنع فالتشكيك لا منع بل المساواة واقع مع التشكيك والا يلزم ما ذكر مع
انها غير متقدمة عليها بالوجود والا لكان موجودا مغايرا للوجود الماهية فلا يكون محمولا و
الكلام فيها ان المعدوم الممكن ثابت لا بمعنى انه لفظ الثابت بل يطلق عليه في اللغة ام لا
فان ذلك بحث لغوي لا يعلمنا الا انه لم يكن بانيا الخ وتفصيل الكلام ان التي يدخل المعدوم
لعا يجب باصدق عليه من افراده ولعا يجب منوع على الاول يكون الاقسام ثلثة الاول ان يكون
الجميع منفيا محضا الثاني ان يكون الجميع ثابتا بعضها الثالث ان يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها
منفيا كالممتنع والمختار هو القسم الثالث فلا يصح ما ذكر في الدليل لكبراه جزئية وعلى الكا فاما

بركه ان مفهوم المعدوم هل هو مفهوم المنفي المحض او غيره فالجواب باختيار الشق الثاني ولا
يلزم منه مغايرته اياه ان يكون ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفي المحض ولا يلزم من
صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يتم المطلوب ولعا ان ان المراد ان مفهومه متصف بمفهوم
المنفي المحض او لا فالجواب باختيار الشق الاول الى آخر الكلام وكل معلوم متميز
اي عن غير المعلوم والا لامحال اتصاف احدهما بالمعلومية والآخر بعدمها ويرد وجوده على ماهيته
ويلزم التسلسل بان ينقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود زايد عليه في الكلام
بل في المعنى لانا اذا قطعنا النظر عن جانب اللفظ ولاحظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد
اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيده وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الاولين
بل وجود الوجود عينه توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو
في كونه متحققا محتاج الى التحقق ولعا ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شي آخر بل هو
متحقق بذاته كما ان كل مضي مغاير للضوء فهو في كونه مضيئا يحتاج الى الضوء ولعا ما هو عين الضوء
فهو في كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضي لذاته ولعا ما ذكره الشارح من ان الموجود شي له
الوجود الخ فكلام ناش من النظر الى جانب اللفظ والمعاني اللغوية على انه جار في الوجود الذهني ايضا كالخارجي
فلا يصح قوله فنختار ان الوجود موجود في الذهن فان لها بان القايم به في الذهن جزئي من جزئياته
فلم لا يجوز مثله في الخارج ان الوجود لا يرد عليه من القسمة وهي قولنا الخ فان قيل كيف لا يرد من
القسمة مع ان التوحيد بين النقيضين حاصر لجميع الاشياء لا يخرج عنه شي منها اجيب بان كل متصف
بينا والمراد كل ما عداهما وكل معنى مغاير لهما يترتب بينهما ولا يخرج عنهما ولعا هما فلا يندرجان تحت
شي منها فلا يصح في شي منها ان يقال هو لعا مندرج تحت هذا الحكم فذلك وقد يجيب ايضا بان
الوجود معدوم ولا استحالة في ذلك وانما الممتنع حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة وقد اشتهر في

اقسام بجواب عنه منع الشبهة فيختار لنا الحصول موجود في الذهن التحديد انما هو بحسب الخارج

فلا توجيه لما ذكره ظهر ضعف ما زعم انه ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله ايضا فتامل ثم

المركبة لها خارجية وكذا البسيط لها بسيط خارجا او في الزمن فالاقسام اربعة لو اردنا

بالروح الصورة ولها الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور منهما تركيب حقيقي قطعا مع قطع

النظر عن وجود الذهني والخارجي وفي هذا المقام بحث يحتاج الى تامل لو كان عدميا لم يكن

علما مطلقا لان العلم المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور اصلا فلا يكون مميزا العدم قطعا اذ

لو ما ثلنا التعين لم يتعين الشخص من انضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراده التعين

الى تعين آخر يمتاز به عن ساير افراده واجيب بان تعين كل متعين له مخالفة هذه العبارة

مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد فذلك يستلزم احتياجه الى

تعين آخر قطعا والحق انها جزئيات في حد ذواتها مخالفة بالحقايق ونوقض هذا الدليل باختصاص

الفصول هذا النقض انما يتوجه على قول من يقول بالاجناس والفصول انها متميزة بحسب الخارج

والحق ان يقال لو كان علة الصعود هي الذات وذلك ان التسلسل اللازم من الدليل السابق انما

هو من جانب المعلول في اتمام البرهان على بطلانه كلام ولعل التسلسل اللازم ههنا في جانب العلة ولقائل

ورود الاشكال والاحتياج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا الاجمال قوله والحق اشارة الى ان الاستدلال

بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح لا ما ذكره لكنه في الظاهر فجعله الاولى ان ذلك

انما يقال بعد الفراغ منه تحرير لتصحيح المصدر وهو الآن في تقريره والحاصل انه ذكر هذا الكلام بعينه

بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله اجيب بانا لا نم الخ فكانه قال

ولو عد هذا الجواب بان الوجوب لو كان ممكنا فعلته لها غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات

فلا يكون واجبا الذاته ولها الذات فيلزم التسلسل من طرف المبدا وكلاهما محال فلا يكون ممكنا بل واجبا

في غير الاعتقاد بخلاف حرارة النار ومنع بان البرودة الى ابطل هذا القول هي البلة الجارية على

ظاهر الجسم من الاجسام ما هو رطب بجوهره كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مائيته و

مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتصق به او نفذ في جوفه ايضا ولم يعن لينا وذلك الجوهر

يسمى بلة ومنتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وافاد لينا والرطوبة على البلة الجارية على

سطوح الاجسام ومن هذا المعنى جوهر ويطلق على الكيفية الثابتة بجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية

لا بمعنى البلة اللهم الا ان يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال

ما ذكرناه وقوله الجارية على ظاهر الجسم يمنع من حملها على الكيفية واتفقوا على ان الماء رطب ولا شك انه سهل

الالتصاق والانفصال عن الاجسام وانه يسهل تشكله باشكال مختلفة وتركها ومنهم من قال الرطوبة عبارة

عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية

المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء لا يقال لو كانت الرطوبة

هذا السؤال انما يرد اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق حتى يلزم ان ما هو الصق

واشد التصاقا كان ارطب اما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان اسهل

التصاقا كان ارطب والعسل ليس سهل التصاقا من الماء بل هو اشد منه والفرق ظاهر كيفيتان انفعاليتان

الانفعال في ما تيز الكيفيتين اظهر من الانفعال العقد كان العقد في الحرارة والبرودة اظهر من

الانفعال وان كانت الاول فاعلة او منفعلة ليحدث منها المزاج وسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا

والحكماء ميلا طبيعيا فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدا لها

وما ذكرت من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه ميل الطبع انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة

ان يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه بحركة اليه وينتفي عنها ذلك لانتفاء شرط هو كونه

خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها لها هرب او اما طلب سواء ترتب

عليها حركة اولا اللهم الآن يقال لا نفع لما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدءا لها فيها بحيث يمتنع تخلفها
عنه فيتم الاستدلال في المقامين اعني امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فيه نفس المدافعة
او ما يوجبها ويلزم ايضا امتناع اجتماع ميلين الى جهتين على التقديرين كما اشار اليه الشارح فيما بعد
وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها او الطبيعة مبدءا
لها وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدء هو النفس او الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة
فكون النفس او الطبيعة مبدءا له لشيء يقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط خفيا واما الميل القسري
فالظاهر ان القاسر فيه يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لا انه يقتضيها ابتداء لبقائها
مع انعدام القاسر وهو الى جهة عن جهة الميل واعلم انه يستدل لعلى وجود الميل بالمعنى الثاني وهو
علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة
وبطوءا فلا بد هناك من عايق بانه يختلف حالهما قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف
تلك الجهة او ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها ممتنع فتعين وجود المقتضي وهو
المط ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى امر يتوسطها وبين المدافعة على ان حصر
المعاوق في المدافعة وما يقتضيها لجواز ان يكون نفس الكون معاوقا الميل هو العلة القريبة للمدافعة
من فسر الميل بها انما توجه عليه ما ذكره من جوز ان يكون ايجاب الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه احيانا
لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يكون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجه ايضا
كما اوضحناه في الحاشية اقلا بالذات وهي اللون والضوء جعل اللون مبصرا اولا وبالذات انما هو
بالمعنى الذي حققناه ولا ينافي كونه مشروطا بعد الضوء لان العقلاء بعد امعن عقولهم يدركون ان المتوقف
ولكن يتوقف على ادراكها وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا ويدل ان المقصود تصور الحقيقة
والمعرفة لا يتوقف على ذكره على المقتوة بوجه ما وهكذا احال الاستقراء والحق ما نعلم من ان الاحساس بالمحسوسات

كافا

كاف بقوله اي ما هيات المحسوسات واقول في ذلك ما يمكن ان يذكر لما من السوء عند المتامل المنصف الى
ان يبقى الحل في غاية الصفاء اذ شرح الملخص لم يطبخ المرة السنخ في ماء طبخ فيه الغلي ونقيت منه غاية التصفية
حتى صار كانه اللبن ثم يخلطا هذا ان الآن فينعقد المنحل السماق من المرة السنخ ويبيض في غاية البياض كاللبن
الرايب الجف والحق ان اختلاف الالوان هذا الكلام منسوب الى ابن الهيثم حسبه مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل الاخفاء في ان الحال متفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان يكون اللون واحدا في
جميع الحالات ويختلف في مراتب الخفاء والانكشاف على حسب مراتب الضوء فلا يحس من ذلك ما ذكره اللهم الا ان
يجعل اختلاف حقايق الالوان ايضا معلوما بالحس فلا يوجد شيء اذا كانت صرفة من الكمال
من توهم في السواد الشديد اجتماع سواد لين يحصل اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض متعاقب
محل يحركه يقتضي طباعها اذ ليس هناك دافع ولا قاسر اكثر سترا في العماق ساهلة نشاهد
من حمل عبارة المتن على خلاف ما اريد بها فان سترها هنا كمصدر المجهول اي اكثر مستورية فتوهم مصدر المعلوم
فقد يرجع لما تحته لان الضوء لا يكون ساترا انتقال الحس بعض ما كان يضعفها ادراكه لما
وراءه على حسب الكرة لذا قوى لا انتقال بالمتوسط امتنع الاحساس بما وراءه الا يرى ان الزجاج كلما
كان لونه اشد كان ستره لما تحته اقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا القياس يلزم من كون الضوء
جسما محسوسا ستره لما تحته على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون
ساترا منها اما موضوء اول الضوء لما ذاتي وكما نقل من غيره والثاني اما اول او ثاني تقريبا او غيره
الظاهر تقريبا الاول هكذا او تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس الهواء مضيئا كما يحس الجدار حال تكيفه بالضوء
والتالي باطل فكذا المقدم وح يبطل ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء لونه ضعيف فلذلك لا يحس به بخلاف الجدار فان لونه ليس بضعيف فضوءه حاصل
من مقابلة الشمس قوى والحروف كيفيات عبارة الرئيس في حد الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر

مثلا في الحدة والثقل يميز في المسموع امرا عن بعض آخر يشاركه في الحدة والثقل فلذا هو المراد وان اراد ان عبارة
المتن يسع ان التميز في الحدة والثقل اما الطول والقصر الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت
الواقع هو فيه فيدرك فيه لعقول لا بحسب اجزائه الواقعة في اجزاء ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة فذكر
الاعتدال موهوم واما الملاسة والثقالة النقل بالصوت فمن البصر آتيا وان اريد بها كيفية بحيث ما يلتذ به
كانت موهومة والحدة والثقل الذي كانا مسموعين لكن لا يتميز باحدهما صوت عن آخر يشاركه فيه فلا نسلم
الكليات لا يقال فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية ههنا الهيئة
كما اشار اليه الشارح لا الكيفية نفسها وذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلو لم يكن الحرف
عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم يكن الالفاظ اصواتا الى مصونة صوت الرجل وصات بمعنى
والى مصمتة صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وسمي المصوتات ايضا
تموج الهواء وذلك لانه ان الصوت مستمر بالاستمرار تموج الهواء من الحلق والآلات الصناعية قال الامام
لا يفيد الا الظن علية المدار للدائر والسيلان علية على الظن الاول ولا ممنوع فان الهواء اذا تموج بابدان يحصل هناك
صوت وما ذكر من انه لا يدل الا على الصوت فيعرض صعود عدم التموج ولذلك لا ينتقض علمه في جميع صور علم التموج
فلا دوران الا وجودا ولا عدما ينتج الملحق بل انما يحدث الصوت في السامعة بعين ان الهواء المتموج اذا بلغ الى
الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء فيدركه السامعة ولعل الهواء المتموج خارج
الصماخ فلا يوجد فيه الصوت البحث الخامس في تحقيق الطعوم لم يذكروا على انحصار الطعوم المفردة
في هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العفوصة والقبض انما
هو بالشدة والضعف قال لغا بعض يتقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يتقبض ظاهره وباطنه فلو عدّ الاشد
والاضعف نوعين ازدادت انواع الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض ايضا بان الرئيس
في موضع من الشفاء فاعل الحموضة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع آخر منه بان الرطوبة انما تحصل باستيلاء

الحارة

الحرارة الغريبة عليها فيلزم ان يكون الحرارة فاعلة للحموضة الحولية الغريبة باستيلائها على الرطوبات
تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فتستولي عليها البرودة وتحمضها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة
فلا منافاة بين كلاميه كما ظن احسن ما لطم في غاية العمق الامزجة الموافقة ومزجة المخالفة
او مزجة الاضافة الى محالها كالمزاج المسكن مثلا اذ يكون النوع ما مزاج فان كل نوع من الحيوانات
لا مزاج خاص هو اصلح الامزجة بالقياس اليه في صدور افعاله عنه وخواصه واستدل الحكيم ذكر الرئيس
هذا الاستدلال في القانون فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء وايضا قيام كل واحد من الحيوتين
بجزء يتوقف على انضمام الجزء الآخر اليه لا على قيام الحيوة الاخرى به فلا يلزم دور وصدق البديهي
بما ذكر ان الادراك غني عن التعريف معناه ان تصوره بديهي ونبه على ذلك ان المؤلف بقوله وصدق البديهي
ولم يكن يقبل لادراك بذكر المدرك والوجه في ذكر المدرك حاصلا فيما يتعين به وبيان مفهوم الادراك عما
يلتبس من الصفات النفسية لم يلزم محذور ايضا اولا لكونه موجب الا بالموجب يعم الدليل القطعي والشبهة
والدليل العقلي الضرورية والوهمية وغيرها يخرج به التقليد صوابا كان او خطاء والجازم الذي يكون لموجب
شامل للتصديق المطابق المستند الى موجب يقتضي من ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند
الى الشبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويسمى ليهما قوله سواء كان في الخارج اشارة الى القسم الخاص من
الاخيرين فقط او تشكيك مشكك الى القسم الاول منها لا يتحقق الا مع الوجوه او يحكم عليه لفظا بثبوته صادقة
والحق انهم ان ارادوا ما بالصورة الظاهر لعدم الا انهم انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي
في تمام الماهية وان خالفه وجوه او ما ذكر من الالزام بكون الذهن حارا وباردا معا ساقط لان الحار ما حصل
فيه عين الحرارة اي ماهيتها انها موصوفة بالوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه
ماهيتها موصوفة بالوجود الظلي وكذا ما ادعاه من ان صور الجواهر اعراض فان الجوهر فالوجود في الخارج
كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي ماهيات الجواهر مندرجة تحت هذا الحد فيكون العام والمعقول لهذا

ولا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم بل بحضوره للعلوم بذلة عنده فلا يلزم ما ذكرتم

من المحذور بل الصور العقلية كلية هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشبح والمثال الذي لا يساوي

الامور الخارجية في تمام الماهية وقوله او الصورة العقلية كلية لان نسبتها انما هو على القول الآخر وهو ان

الامر العقلي مماثل للامر الخارجي في تمام الماهية وان اختلفا في الوجود ثم سلمت عنهما ولما قبل السؤال

فليعلم بان الآلة القوة المحركة من الفعل والذي يدل على مغايرة الارادة والكل لها للشهوة والغضب

هذا الكلام منقول من شرح الاستاذ الافضل المحقق وهو غير معقول والمعقول على ما عليه ذكره الشارح

في الشرح حيث قال لابد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا او ضارا او دفعا ثم ينبعث من ذلك

التصور شوق الى التحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه

والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له

في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه لامتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا او ايضا

ربما يكون الشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا امنعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك

كما اذا كان ممنوعا عن الحركة ثم قال التصور للشيء بحسب العقل العملي في الشوق ان كان الى جذب نفع

فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضر فبحسب القوة الغضبية هذا كلامه واما الفرق الذي اورده

المحقق من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهيه ويكره ما يشتهيه فلا يناسب هذا المقام فان الارادة متفرعة

على الشوق فلا يوجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق مبادي الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد

الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة المنبثة في العضلات والعقم انما ذكره هذا الفرق بين الارادة

والشهوة والكراهة هو النفرة عند ما عدوا الكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل فيكون من

جنس ما في النظر عبارة المتن انما دليلان وقد جعلها الشارح دليلا واحدا متابعة لشرح الملخص وقد

سميت القوة بانها مبتدأ الخ اذا قيل مبتدأ التغيير في آخر شاء به المغايرة بالذات فاذا قيل من حيث

آخر علم منه ان المعتبر صدق الآخر عليه في الجملة ولو بالاعتبار كالطبيب اذا عالج نفسه يعني في الامراض

النفسانية واما في الامراض البدنية فالمغايرة ظاهرة فلا حاجة ههنا

الى هذا القيد فيكون ثابتا بره الخ فانه من حيث علمه بكيفية ازالة

ذكر المرض وارادته لتلك الازالة مشتغل معالج ومن حيث اتصافه بذلك

المرض وارادته زواله مشتغل معالج والاستواء كون

السطح هذا سهو الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود

بالجسم الصحيح بالمقدار فتعين انها كان اولى

هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمكان

سطح الجسم الحاوي الى آخر ما في الباب

ثم يبعد لئن يكون للنفس ملكات

اي قد صفى

والله اعلم

تم

بحر نهر علم
بحر نهر

٨٨٧

فان قيل ايجاد الفاعل لماهيته وتاثيره فيها انما هو بافاضة الوجود عليها وجعلها متصفة بعوارض مخصصة فلا بد من وجود الاشخاص متصفة في كل شخص بخصوص واستناع ما ذكرنا انما هو فيما عدا الطبيعة الكلية من الاشخاص قلت يجوز ان يكون افاضة الوجود على حصصها الاعلى نفسها لا الافعال على سبيل المعارضة لا ثبات الوجود الذهني لو كان تصور الشيء مثلا بوجوده في الذهن لكان تصور الشيء مستلزما لوجوده في الذهن لكن تصور كل شيء كذلك

[illegible]

فان قيل لا نسلم ان الموقوف على المحال محال لان عدم المعلول الممكن كالعقل الفعال موقوف على عدم العلة الواجبة كالباري تعالى مثلا وهو موقوف على وجوبه والموقوف عليه محال لوجوبه والموقوف وهو عدم المعلول ليس بمحال لامكانه في ذاته وان كان محالا نظرا الى وجوبه
والجواب ان عدم المعلول الممكن وان امكن في نفسه لكنه لو فرض وقوعه لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال وكذا عدم العلة الواجبة ليس بمحال بالنظر الى ذاته وما قيل ان الممكن ليس بمحال بالنظر الى امر زائد عليه نفسه لا نسلم انه ليس بمحال
تامل

[illegible] المطلق كما هو الظاهر من سوق الكلام فان قيل يرجع الضمير الى الوجه الخاص اذ ليس [illegible] الذي هو كونه
[illegible] ممكنة او زائدا عليها [illegible] الوجه الخاصة قلت [illegible] كليا عين جزئي بناء على ما [illegible] الوجه
على الوجه الخاص ليس [illegible] كما هو المشهور او داخل كان معناه ان حصته [illegible]
او عين له [illegible] ولكن [illegible] مثل ليس [illegible] ممكنة [illegible]
[illegible] والى الحسين [illegible] عندهما عينهما ولا داخلا فيهما ولا [illegible] في بعضها او داخلا [illegible] زائدا
عليها

[illegible]

فمن قال ان العقل [illegible] يجب ان يعتقد ان العقل
العقل [illegible] من الذات [illegible] الواحد من العقل [illegible]

[illegible]

واعلم ان النور اعم [illegible]
وقيل ما بالذات ضوء
وما بالعرض نور

[illegible]

ولعل اضافة خلق الجان
الى الطين والشياطين الى النار
باعتبار الجزء الغالب

اي صاحب قهر

فالت [illegible] اسم جارية

فالذي في [illegible] معها جالس

واعلم ان الحكمة العلمية
[illegible] الاعمال ومفاسدها والمرغبة في المحاسن
والزاجرة عن المفاسد والحكمة النظرية
هي [illegible] الصدور من الشكوك و[illegible]
وهدى الى الحق واليقين ورحمة للمؤمنين حيث انزل
عليهم [illegible] ظلمات الضلال الى نور الايمان وترقت
[illegible] من طبقات النيران بمصاعد درجات الجنان

اي صاحب قهر

[illegible]

منه لو اريد بالامكان الخاص لا يتوجه هذا الكلام
واما لو اريد به الامكان العام جاز ان يكون
الضميران راجعين الى الممتنع والواجب معا
لان كلا من الواجب والممتنع محكوم بالامكان
العام محرر الاصل

ونحن نبين الجواب فيه ان نقول ان ما لكل مجتهد ان يرى مخالفه
على الخطاء ويرى نفسه على الصواب والا لا يكون كل مجتهد مصيبا
ثم قال وربنا اعلم بالصواب لئلا يقال انه اعتقد ان اصحابنا
مصيبون قطعا ومخالفوهم مخطئون جزما بل المجتهد يخطئ ويصيب
والحق عند الله تعالى واحد ولا يتمكن المجتهد من اصابة الحق قطعا
بل على غلبة الظن ثم انه راعى الادب حيث قال بالصواب
لان الخطاء والصواب يستعملان في المجتهدات
والحق والباطل يستعملان في المعتقدات حتى
اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع
يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل
الخطاء ومذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب
لانك لو قطعت القول لما صح قولنا ان المجتهد يخطئ ويصيب
واذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا في المعتقدات
يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه والباطل ما هو عليه
خصومنا

هكذا نقل عن مشايخنا رحمهم الله تعالى في المصفى